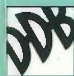
JESÚS Y EL EVANGELIO

Graham N.
STANTON

Temas
BÍBLICOS



GRAHAM N. STANTON

JESÚS Y EL EVANGELIO

DESCLÉE DE BROUWER
2008

Título de la edición original: *Jesus and Gospel*

Traducción: Víctor Morla

Henao, 6 - 48009 Bilbao
www.edesclee.com
info@edesclee.com

Impreso en España - Printed in Spain
ISBN: 978-84-330-2277-6
Depósito Legal: BI-3021/08
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

Dedicado al Profesor C.F.D. Moule

ÍNDICE

Tercera parte
Los evangelios y los códices en papiro

PREFACIO

La confección de un libro es un tiempo para hacer inventario. ¿Por qué he escrito sobre este tema, y no sobre otro? ¿Cómo me las he arreglado para completarlo, dados los crecientes recortes de tiempo que la enseñanza y las tareas administrativas exigen a un profesor universitario?

Los temas abordados en este libro ocupan el centro mismo de las preocupaciones de cualquier persona que se interese por el Cristianismo primitivo y, naturalmente, por la teología cristiana. He tratado de acercarme a ellos desde nuevos ángulos y, cuando ha sido posible, a la luz de nuevas pruebas. En consecuencia, he tenido que echar mi red en un espacio más amplio del habitual en estos casos. Los temas tratados han captado mi interés por distintas razones. En algunos casos, creo haber encontrado nuevas rutas en un territorio ya explorado. En otros, me he sentido insatisfecho con las respuestas habituales.

El capítulo segundo, "Jesús y el Evangelio", es una versión considerablemente ampliada de la Lección Inaugural que ofrecí siendo profesor de teología del Lady Margaret de la Universidad de Cambridge, el 27 de abril del año 2000. En mis palabras introduc-

torias hice referencia a la deuda que tenía contraída con mis dos predecesores en la cátedra de Cambridge, los profesores C.F.D. Moule y Morna Hooker, ambos presentes en el acto.

Una primera versión del capítulo quinto, "La ley de Cristo y el Evangelio", fue uno de los dieciocho trabajos de seminario presentados con ocasión de la celebración del 500 aniversario del establecimiento del profesorado en el Lady Margaret, en 1502. Los citados trabajos, que tenían como finalidad animar el diálogo entre profesores de Biblia y teólogos, han sido ahora publicados bajo el título *Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology*, obra editada por David F. Ford y Graham Stanton (Londres: SCM 2003). La pieza central de la mencionada celebración consistía en dos conferencias sobre la historia del profesorado, incluidas en P. Collinson, R. Rex y G. Stanton, *Lady Margaret Beaufort and her Professors of Divinity at Cambridge* (Cambridge University Press, 2003).

Algunos otros capítulos son versiones revisadas y ampliadas de conferencias o de trabajos de seminario. Su ubicación original ha sido diversa: universidades y facultades de Nueva Zelanda, Australia, Singapur, Canadá, USA, Finlandia, Francia y Holanda, así como del Reino Unido. Agradezco tanto las invitaciones iniciales como la calurosa hospitalidad que recibí. Con frecuencia fueron alentadoras las discusiones que siguieron a las conferencias y los seminarios. A veces han sido sugeridas nuevas líneas de investigación, y de vez en cuando me he visto obligado a abandonar pistas falsas.

¿Cómo me las he arreglado para completar este libro? No podría haberlo hecho sin el entusiasta interés de mis colegas de Cambridge y, previamente, de los del King's College de Londres. Me han ofrecido mucha más ayuda y consejo de lo que pueden suponer. Han sabido cuándo no me debían preguntar por mis avances en la composición del libro, y con frecuencia han encontrado el modo de ayudarme a buscar tiempo para seguir con mi

tarea. Sólo unos pocos de mis numerosos alumnos doctorandos han trabajado conmigo en la temática general del libro. Pero su entusiasmo por nuestra disciplina, sus animadas preguntas y su prometedor trabajo han supuesto un constante placer. La ayuda de mi esposa ha sido incansable, y espero no considerar eso como algo normal.

Este libro está dedicado al profesor C.F.D. Moule, supervisor de mi tesis doctoral hace casi cuarenta años. Su ejemplo de investigador riguroso y su inquebrantable compromiso cristiano han significado para mí algo superior a lo que soy capaz de expresar. El año 95 se dedicó a escribir agudas recensiones en revistas especializadas y, a través de su correspondencia, continúa estimulando las tareas de sus numerosos amigos, antiguos colegas y estudiantes.

ABREVIATURAS

ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, eds. H. Temporini y W. Haase (Berlín 1972-).
BDAG	*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. F.W. Danker (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 2000[3]).
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library University of Manchester*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CTQ	*Concordia Theological Quarterly*
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum NT
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
ExT	*Expository Times*
FS	*Festschrift*
ICC	International Critical Commentary
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JTS	*Journal of Theological Studies*
LCL	Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press)

NovT	*Novum Testamentum*
NTS	*New Testament Studies*
REB	Revised English Bible (1989)
RSR	*Religious Studies Review*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
ST	*Studia Theologica*
TB	*Tyndale Bulletin*
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76)
Tr. in.	Traducción inglesa
TS	*Theological Studies*
Vig. Chr.	*Vigiliae Christianae*
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZPE	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

CAPÍTULO 1

INTRODUCCIÓN

Las principales líneas de investigación abordadas en este libro están casi todas anunciadas en el amplio y ambicioso capítulo segundo: 'Jesús y el Evangelio'. En él me dedico a estudiar el origen y los distintos significados del término 'evangelio', tanto del uso que de él hizo Jesús para referirse a su propia proclamación cuanto de su utilización como título de un 'libro' que contenía información sobre las palabras y los hechos de Jesús.

Aunque el término 'evangelio' es tan usado en el vocabulario cristiano actual como lo fue en otros tiempos, ha habido muy pocos estudios detallados en inglés sobre el grupo léxico 'evangelio'. Resulta difícil explicar este silencio. La respuesta se halla en parte en el violento ataque que James Barr dirigió en 1961 contra los estudios de dicho término, que entonces estaban de moda.[1] Sólo un necio sería capaz de dar marcha atrás e ignorar las críticas de Barr. Pero no soy yo solo quien piensa que ya es hora de reconsiderar algunos de los más importantes términos teológicos creados por los primeros seguidores de Jesús. Por supuesto, habrá que prestar una atención rigurosa tanto a la totalidad del campo semántico del que forma parte un determinado grupo de palabras cuanto a los distintos contextos sociales y religiosos en los que fue

---

1. James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Londres: SCM, 1961).

usado. Soy de la opinión de que, cuando trabajamos así, descubrimos que, más o menos en la década inmediatamente posterior a la Pascua, algunos seguidores de Jesús crearon unos modelos de lenguaje que se distinguían claramente del uso 'de la calle', tanto en el ámbito judío como en el grecorromano. Algunos de los términos que dieron forma a la primitiva teología cristiana se forjaron en 'rivalidad' con los modelos de lenguaje contemporáneos. Es cierto que algunos temas de la Escritura y las peculiares convicciones cristianas jugaron su papel, pero también se estableció el diálogo con el uso corriente de la terminología en las calles de las ciudades del Mediterráneo oriental.

Los estudiosos alemanes han sido menos reservados a la hora de estudiar el grupo léxico 'evangelio'. Sin duda, su interés se vio catapultado por la importancia de la terminología en la tradición luterana. El importante artículo de Gerhard Friedrich εὐαγγέλιον, publicado por primera vez en 1935 en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, se basó en un influyente estudio de su maestro Julius Schniewind: Euangelion.[2] El artículo de Friedrich no es inmune a las críticas de James Barr, pero contiene gran cantidad de materiales de inestimable valor para abordar el trasfondo del problema. Quiero referirme también a los principales estudios de Peter Stuhlmacher (1968), Georg Strecker (1975) y Hubert Frankemölle (1994), con los que a veces disiento; y en las últimas secciones de mi capítulo abriré caminos por los que ninguno de estos estudiosos ha transitado.[3]

---

2. El artículo εὐαγγέλιον de G. Friedrich fue traducido en G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp. 707-37. Véase también J. Schniewind, *Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium*, vols. I-II (Gütersloh, 1927/31).

3. P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968); G. Strecker, 'Das Evangelium Jesu Christi', en G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie, FS H. Conzelmann* (Tubinga: Mohr, 1975), pp. 503-48; H. Frankmölle, *Evangelium. Begriff und Gattung* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1994[2]). El libro de Frankmölle incluye un tratamiento amplio y muy útil de la literatura primitiva.

Sugeriré un marco absolutamente específico en el que Pablo, sus colaboradores y predecesores empezaron a utilizar por primera vez el término 'evangelio' de un modo totalmente extraño en relación con su uso normal. Insistiré en que, a pesar de que el culto imperial no fue *la fuente* del primitivo uso cristiano del conjunto de términos relacionados con 'evangelio', sí fue el ámbito en el que se forjó (y fue oído) su uso específicamente cristiano. Los cristianos reivindicaban que la definitiva buena nueva de Dios relativa a Cristo debería distinguirse de la repetible buena nueva de la Providencia referente al nacimiento, entronización o recuperación de la salud de los emperadores romanos.

En la sección inicial del capítulo segundo pongo de relieve la brecha abierta entre el modo en que utilizan los cristianos el grupo léxico 'evangelio' y el uso que de él se hace de forma corriente en el ámbito secular. Los sociolingüistas han observado de primera mano las formas en que distintos grupos religiosos, políticos y étnicos han desarrollado su propia terminología 'interna', adaptando con frecuencia el vocabulario de 'los de fuera'. Eso mismo ocurrió en el siglo I. Los primeros seguidores de Jesús desarrollaron sus propios modelos lingüísticos 'para casa', en parte basándose en la Escritura y a la luz de sus peculiares convicciones cristianas, pero en parte también modificando el lenguaje contemporáneo 'de la calle'. Espero que este estudio de una pequeña parte del 'dialecto social' del Cristianismo primitivo anime a otros a realizar estudios similares, pues se trata de un fenómeno que, a mi juicio, ha recibido poca atención hasta el momento.

Pero existe una razón más para que nos interesemos por el grupo léxico 'evangelio'. Este término está siendo usado en algunos círculos académicos para legitimar determinados puntos de vista sobre la importancia y la autoridad de Q, la colección de unos 240 dichos de Jesús compartidos por Mateo y Lucas. Actualmente Q es considerada por algunos como 'evangelio'[4] o 'evange-

---

4. Para una historia del uso de 'evangelio' en referencia a Q desde 1988, véase J.S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings*

lio perdido'[5], con la intención de indicar que esta hipotética fuente es tan importante para el historiador y el teólogo como pueden serlo los evangelios canónicos: Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

Existe un precedente histórico para definir Q como 'evangelio', pues en el siglo II algunas colecciones de diversas tradiciones en torno a la vida y la enseñanza de Jesús fueron denominadas 'evangelios'. Pero este precedente no viene al caso.[6] En la mayoría de las referencias actuales a Q como 'evangelio' opera una agenda diferente. Actualmente se están ofreciendo al mundo posmoderno como 'buena noticia' algunas descripciones de Jesús como maestro de sabiduría, que se basan en un estrato de tradiciones Q pretendidamente originales e históricamente fiables. ¿Qué mejor modo de legitimar tales puntos de vista que definir las tradiciones Q como 'evangelio'?[7]

Lo mismo puede decirse de la reivindicación teológica, históricamente exagerada, del Evangelio de Tomás. En su forma actual, se trata de una colección gnóstica de dichos, escrita en copto en el siglo IV y atribuida a Jesús. Algunos se están refiriendo actualmente a ella como 'quinto evangelio', pues tratan así de apuntalar sus convicciones de que sus estratos literarios más antiguos permiten el acceso a un Jesús más compatible con el hombre actual

---

Gospel Q (Edimburgo: T & T Clark, 2000), p. 398 n. 63. Véase, p.e., R.A. Piper (ed.), *The Gospel Behind the Gospels: Current Studies on Q* (Leiden: Brill, 1995); J.M. Robinson, P. Hoffmann y J.S. Kloppenborg (eds.), *The Sayings Gospel Q in Greek and in English* (Mineápolis: Fortress, 2002).

5. M. Borg et al. (eds.), *The Lost Gospel Q: The Original Sayings of Jesus* (Berkeley, Calif.: Ulysses, 1996).

6. F. Neirynck, un especialista en Q, rehúsa referirse a esta fuente como 'evangelio', basándose precisamente en que se trata de una fuente hipotética; prefiere referirse a ella como 'la fuente Q de dichos'. Véase 'The Reconstruction of Q', en A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Lovaina: Peeters, 2001), p. 57.

7. En efecto, tal es la concesión que hace Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, pp. 398-408. Véase también, p.e., R.W. Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millenium* (Nueva York: HarperCollins, 1996); R.W. Funk (ed.), *The Gospel of Jesus according to the Jesus Seminar* (Sonoma, Calif.: Polebridge, 1999).

que el diseñado por los escritores del Nuevo Testamento: la buena noticia de Dios a la humanidad.[8]

Así, a pesar del precedente del siglo II, cuando diversas colecciones de tradiciones relativas a Jesús fueron denominadas 'evangelios', creemos que debe ser rechazada la pretensión cultivada en algunos círculos de estudiosos de que Q y Tomás son 'evangelios' para la humanidad actual. La primera razón para este rechazo es teológica, no histórica. Q y Tomás (y otros apócrifos) contienen valiosas tradiciones históricas, pero no proclaman el Evangelio de Jesucristo tal como es testimoniado por Pablo, Marcos y otros antiguos cristianos que formaron parte, según se creyó, del círculo de los apóstoles y sus seguidores. ¿Cuándo un evangelio no es 'Evangelio'? Cuando se trata de tradiciones relativas a Jesús que no forman parte del núcleo de la fe de la Iglesia. En esencia, ésta fue la respuesta de Ireneo a finales del siglo II. Y creo que sigo siendo teológicamente válida.

Ahora podrá verse con claridad que el estudio del grupo léxico 'evangelio' plantea una serie de problemas históricos y teológicos de perenne interés. Hacia el final del capítulo segundo (en 2.9) se aborda un asunto particularmente fascinante. ¿Cuándo fue usado por vez primera el término 'evangelio' en referencia a un escrito compuesto de relatos sobre Jesús, en lugar de atribuirse a la proclamación oral y su contenido? Mi respuesta es que el evangelista Mateo fue el primero en hacerlo.

Una vez que tuvo lugar en el Cristianismo primitivo este nuevo desarrollo del grupo léxico 'evangelio', fueron apareciendo otras cuestiones. ¿Cuántos evangelios-libro poseyó la Iglesia? ¿Por qué la Iglesia del siglo II decidió eventualmente apartarse de los críticos que opinaban que tener cuatro relatos inconsistentes de la vida y la

---

8. S.J. Patterson y J.M. Robinson, *The Fifth Gospel Comes of Age* (Harrisburg: Trinity Press, 1998); Véase N.T. Wright, 'Five Gospels but No Gospel', en B. Chilton y C.A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999), pp. 83-120.

enseñanza de Jesús minaban la credibilidad del Cristianismo? ¿Cuáles fueron los factores que determinaron la clásica respuesta de Ireneo 'un evangelio en cuatro formatos'? El capítulo tercero aborda el tema de la aparición del evangelio cuádruple, para lo cual nos basamos en una serie de evidencias históricas. La sección final de este capítulo pasa de la temática histórica a la teológica, pues la aceptación de un cuádruple evangelio implica varias cuestiones teológicas.

El capítulo cuarto examina con detalle uno de los tópicos tratados en el capítulo anterior. ¿Qué estatus confirió san Justino Mártir a las tradiciones sobre Jesús y a los evangelios de los que hablaba a mediados del siglo II? ¿Hasta qué punto representa Ireneo una ruptura con Justino tres décadas más tarde, más o menos? Yo pongo de relieve con mayor énfasis que la mayoría de los expertos la importancia que tuvieron para Justino e Ireneo las tradiciones *escritas* sobre Jesús.

En el capítulo quinto, último eslabón de la Primera Parte, sigo interesado en 'Jesús y el Evangelio', pero desde una perspectiva muy distinta. Tomo como punto de partida la enigmática frase de Pablo 'la ley de Cristo' (Ga 6,2), e insisto en que, para Pablo, esta 'ley' formaba parte del evangelio que proclamaba, y que no era un simple eslogan usado para referirse a una enseñanza ética vinculada sólo superficialmente (en caso de estarlo) a sus principales líneas teológicas. Hago un esbozo de los principales modos en que dicha frase y otras análogas fueron entendidas en el Cristianismo primitivo y en algunas partes de la tradición posterior. La frase de Pablo necesita un detallado análisis si se quiere que actualmente pueda estar al servicio del evangelio cristiano. Cuando la comprensión que tenía Pablo de 'la ley de Cristo' sea completada con los distintos temas asociados a esa frase y otras análogas hasta llegar a la época de san Justino Mártir, podrá entonces verse enriquecida la reflexión teológica actual. Sigo siendo un gran admirador del apóstol Pablo, pero en este caso particular 'lo más antiguo' no es necesariamente mejor. Una perspectiva canónica sirve ciertamente de

ayuda, pero algunos de los pasos más importantes en la interpretación de 'la ley de Cristo' fueron dados en el siglo II.

En los capítulos sexto y séptimo de la Segunda Parte, abordo las primeras series de objeciones lanzadas contra las acciones y la enseñanza de Jesús, y contra las pretensiones cristianas relativas a su resurrección. Algunos podrán pensar que se trata de una aproximación teórica algo insólita, y así es. Sin embargo, los oponentes de un líder político o religioso ven con más claridad que los seguidores de éste lo que está en juego. De ahí que sea totalmente razonable investigar las tradiciones polémicas. La tarea no es fácil, pues la mayor parte de las tradiciones anti-Jesús han sido conservadas 'a contrapelo' en los primitivos escritos cristianos.

Los oponentes contemporáneos de Jesús lo percibieron como una amenaza rupturista del orden social y religioso. Su proclamación del reinado de Dios, así como sus implicaciones, fueron consideradas radicales. Para algunos, su enseñanza y sus actividades eran tan radicales que debían ser socavadas mediante una explicación alternativa de su fuente. Jesús fue acusado en vida de ser un mago poseído por el diablo, y probablemente también de ser un falso profeta endemoniado. Los lectores que están al tanto de la gran cantidad de literatura relativa al llamado Jesús histórico reconocerán que ésta es una conclusión que va contra corriente. Pero no me retracto, pues creo que está bien fundamentada.

Existe un curioso paralelo con uno de los puntos clave del capítulo segundo. Ya en los comienzos del periodo pospascual, la proclamación y escucha del Evangelio de Jesucristo tuvo como telón de fondo una serie rival de 'evangelios' relativos a los emperadores romanos. La pregunta clave era ésta: ¿evangelio de quién? ¿Provisión providencial del emperador como salvador y benefactor, o provisión divina de Jesucristo como redentor y dador de vida? Ya en vida de Jesús hubo respuestas rivales a la pregunta '¿quién es este Jesús de Nazaret?' Para algunos, estaba aliado con Belzebú; para otros, proclamaba con palabras y obras la buena nueva a los pobres como profeta mesiánico. Tanto antes como des-

pués de la Pascua, los seguidores de Jesús basaban sus ideas respecto a él en sus convicciones relativas a Dios, así como en la relación de Jesús con Dios.

Los dos capítulos de la Tercera Parte se interesan por las primeras tradiciones escritas que se conservan relativas a Jesucristo. Aunque los primeros papiros de los evangelios son fragmentarios, presentan especial interés, pues constituyen la primera evidencia material que tenemos del Cristianismo.

Durante los últimos cinco años hemos llegado a disponer de papiros muy fragmentados en formato de códice. Esto nos conduce a las urgentes cuestiones abordadas en los capítulos octavo y noveno. ¿Por qué los más antiguos fragmentos de los escritos cristianos se hallan en formato de códice, pasado ya de moda? ¿Nos dicen algo estos antiguos papiros del estatus y el uso de los escritos en las comunidades cristianas que los preservaron?

El capítulo octavo se pregunta por qué los antiguos cristianos tenían preferencia por el códice. Abordo esta cuestión en detalle, y en parte a la luz de nuevas pruebas. Distingo tres estadios en el primitivo uso cristiano del códice. El estadio 3 que propongo se relaciona con el año ca. 300 d.C., momento en el que la preferencia de los escribas cristianos por el códice pudo haber influido sobre todo en escribas no-cristianos. Mi estadio 2 se pregunta por los distintos factores pragmáticos que *sustentaron* la preferencia cristiana por el códice. A continuación me centro en el estadio 1, el precoz uso inicial del códice por los escribas que copiaban los escritos cristianos.

Mi insistencia en que, en los albores del Cristianismo, hubo una transición del 'libro de notas' al 'códice' parecerá a algunos una obviedad más que evidente, pero de hecho esta explicación difiere notablemente de las teorías 'big bang' que se ofrecen actualmente. Si el uso del códice fue una evolución a partir del libro de notas, hemos de hacer frente a importantes corolarios: los libros de notas fueron usados por los primeros seguidores de Jesús para recopilar extractos de la Escritura, para redactar y copiar cartas, y quizá incluso para la transmisión de algunas tradiciones relativas a Jesús.

El capítulo noveno aborda la cuestión de que los papiros recientemente publicados de los evangelios socavan el habitual punto de vista de que, en contraste con las copias judías de la Escritura, las antiguas copias de los evangelios eran manuales 'prosaicos', 'utilitarios' y 'clientelistas' de una secta cerrada. Los más antiguos papiros de los evangelios confirman que, en las últimas décadas del siglo II, si no antes, fueron ampliamente reconocidas sus cualidades literarias y su estatus autoritativo para la vida y la fe de la Iglesia.

En este libro trato con frecuencia de elaborar un argumento acumulativo basándome en todos los grupos de pruebas que es posible. Gran parte de la investigación actual del Nuevo Testamento se halla confinada en círculos muy reducidos. Cuando el potaje de las cuestiones familiares es continuamente removido sin añadir nuevos ingredientes, la comida resultante es poco consistente y predecible.

En casi todos los capítulos he procedido hacia atrás. Es decir, he tratado de desenterrar unas raíces, a menudo parcialmente ocultas, a partir de evidencias y formulaciones posteriores, ciertamente más claras. Por supuesto, los anacronismos acechan en cada esquina, pero un uso disciplinado de este método puede abrir nuevas perspectivas, necesarias a todas luces.

Los orígenes de casi todos los libros son complejos. Y éste no es una excepción. Los capítulos segundo, octavo y noveno ocupan más de la mitad del libro; sólo un puñado de párrafos había sido ya publicado. Los capítulos tercero al séptimo son versiones revisadas, y en ocasiones ampliadas, de anteriores publicaciones. Los detalles de las publicaciones originales serán ofrecidos en notas a pie de página en el momento oportuno.

Primera Parte

JESÚS Y EL EVANGELIO

CAPÍTULO 2

JESÚS Y EL EVANGELIO

El objetivo de este capítulo es descubrir el uso original que hicieron los cristianos del término 'evangelio', del verbo 'proclamar la buena nueva' (o 'evangelizar') y de una serie de cuasi-sinónimos.[1] Dada su importancia en el Cristianismo primitivo y, más en general, para la teología cristiana, el tratamiento de este tópico no ha sido tratado de forma tan amplia como cabría esperar.[2] En algunos puntos clave las opiniones están claramente divididas, de modo que todavía no se ha manifestado consenso alguno. Por mi parte, revisaré algunos de los problemas más discutidos con la esperanza de avanzar en el debate, ofreciendo algunas consideraciones novedosas. En especial, me centraré en la función desempeñada por el grupo léxico en los ámbitos religioso y social de las primeras comunidades cristianas.

---

1. Este capítulo es una versión considerablemente ampliada de la Lección Inaugural que tuve como catedrático de teología en el Lady Margaret de la Universidad de Cambridge el 27 de abril del año 2000.

2. En alemán ha habido algunos importantes estudios; los detalles ya han sido ofrecidos más atrás (capítulo anterior, nn. 2-3). Curiosamente, el grupo léxico ha llamado muy poco la atención a los estudiosos de habla inglesa, aunque constituye una notable excepción el trabajo del historiador australiano G.H.R. Horsley, 'The "Good News" of a Wedding', en *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. III (Macquarie University: The Ancient History Documentary Research Centre, 1983), pp. 10-15. Véase también A.J. Spallek, 'The Origin and Meaning of Εὐαγγέλιον in the Pauline Corpus', *CTQ* 57 (1993) 177-90.

2.1. Uso corriente de 'evangelio'

En el siglo XVI, el término 'evangelio' se observaba con frecuencia en el lenguaje de repertorio de Erasmo y los Reformadores. Erasmo hablaba con frecuencia de la 'filosofía del evangelio'. En su 'Prólogo al Nuevo Testamento' (1525), el traductor William Tyndale incluyó este inteligente resumen de 'evangelio':

> Euanguelio (lo que llamamos evangelio) es una palabra griega,
> y significa noticias buenas, alegres, dichosas y jubilosas,
> que alegran el corazón de un hombre
> y le hacen cantar, bailar y saltar de alegría.[3]

En aquel tumultuoso siglo, el término 'evangelio' sirvió de referente, casi taquigráfico, de los Reformadores y sus peculiares puntos de vista. Por ejemplo, en 1547 John Hooper dejó constancia en una carta de que, si el emperador (Carlos V) fuese derrotado en una batalla, el rey Enrique VIII debería adoptar 'el evangelio de Cristo'. 'Pero si fuera *el evangelio* [e.d. los príncipes luteranos alemanes de la Liga de Esmalcalda] quien sufriera el desastre, entonces él preservará a sus impías masas'.[4] En la sección 2.8 de este capítulo podremos ver que, en el siglo I, el término 'evangelio' funcionaba de forma semejante, como un término de alusión directa y como definidor de identidad.

En décadas recientes, se han apropiado del término 'evangelio', cada vez con mayor frecuencia, todos los matices y tonalidades de cristianos. No hace mucho descubrí una iglesia en Canadá que no

---

3. Debo esta referencia a R.I. Deibert, Mark (Louisville: Kentucky, 1999), p. 6. N.T. Reproducimos para el lector el texto original, dada la dificultad de distinguir en la traducción castellana entre 'Euagelio' y 'gospel':

> Euagelio (that we cal gospel) is a greke worde,
> and signyfyth good, mery, glad and joyfull tydings,
> that maketh a mannes hert glad,
> and maketh him synge, daunce and leepe for ioye.

4. Véase Diarmaid MacCulloch, *Tudor Church Militant: Edward VI and the Protestant Reformation* (Londres: Allen Lane, Penguin Press, 1999), p. 58.

se llamaba sin más 'The Full Gospel Church', una denominación que yo conocía, sino 'The Four Square Gospel Church'. He observado que al papa Juan Pablo II le gustaba la palabra 'evangelio'.[5] Para ser hoy en día ecuménica y teológicamente correcto, el término 'evangelio' ha de salpicar con generosidad todo tipo de manifestaciones teológicas y eclesiales. Algunos autores de libros populares cristianos también gustan de incluir el término en el título de sus libros.[6]

En el uso cristiano corriente, 'evangelio' es un término-señuelo cuyo contenido es interpretado de diferentes modos. Aunque emite distintas señales a tenor del contexto, pueden percibirse generalmente algunas líneas de continuidad con la insistencia de los primeros cristianos en que 'el Evangelio' (τό εὐαγγέλιον) es la buena nueva de Dios sobre la vida, muerte y resurrección de Jesucristo.

En llamativo contraste, sin embargo, el sustantivo es usado actualmente, en el lenguaje común, de forma muy distinta. En el lenguaje 'de la calle' tiene un sentido fundamental: 'verdad del evangelio' es una expresión que invita a alguien a confiar plenamente. Un reciente artículo aparecido en un periódico nacional del Reino Unido, que trataba de nuevos avances en los detectores de mentiras, llevaba este encabezamiento: '¿Cuentas mentiras o la verdad del evangelio?' No hace mucho, nuestro constructor me dio un calendario sobre las reformas planificadas para nuestra vivienda, y me dijo: '¡Graham, no te tomes esto como la verdad del evangelio!'.

5. Por ejemplo: Juan Pablo II, *Fides et Ratio* (1998). 'El Evangelio no se opone a ninguna cultura... Las culturas no sólo no van a menos con ese encuentro; más bien se hallan preparadas para abrirse a la novedad de la verdad del Evangelio y sentirse estimuladas por esta verdad a desarrollarse de cara al futuro'.

6. Mi colega el Dr. Julius Lipner ha llamado mi atención con un uso fascinante y muy distinto de 'evangelio', en el título de un libro suyo: The Gospel of Sri Ramakrishna, traducido y editado por Ewami Nikhilandanda (Nueva York: Ramakrishna-Vivekanda Center, 1942). Sri Ramakrishna es uno de los modernos santones hindúes más conocidos. El Dr. Lipner observa que aquí 'evangelio' es claramente un término tomado del Cristianismo, cuando éste dejó sentir su influencia en la cultura hindú de la Bengala del siglo XIX.

Puede percibirse una curiosa ironía en el uso corriente de 'evangelio' o 'verdad del evangelio' con referencia a una afirmación en la que uno puede confiar plenamente. En el actual lenguaje 'de la calle', la expresión es una versión secularizada del uso que hacía Pablo de la frase 'la verdad del Evangelio' en Ga 2,5.14. El uso corriente está muy lejos de la profunda comprensión teológica que Pablo tenía de la frase.[7]

El uso secular de 'evangelio' se ha ido haciendo gradualmente más común. De continuar esto así, el peculiar usa cristiano del grupo léxico quedaría eclipsado en algunos países por el uso secular, y acabaría así convirtiéndose en parte del lenguaje 'casero' de grupos minoritarios de cristianos con cierto grado de marginalización. 'Evangelio' acabaría siendo entonces un 'sociolecto', por usar un término predilecto de los sociolingüistas.[8] En la sección 2.8 trataré de hacer ver que el grupo léxico funcionó precisamente de este modo en el siglo I.

2.2. Preparando el camino

En este largo capítulo desarrollaré los principales puntos siguiendo unas líneas concretas. En la próxima sección explicaré que, aunque Jesús utilizó el verbo 'proclamar la buena nueva de Dios', y que en ello fue decisivamente influido en su autocomprensión mesiánica por Is 61,1-2, nunca utilizó el sustantivo 'evangelio'.

Consideraré a continuación varias posibles explicaciones del origen del grupo léxico en el primitivo periodo pospascual. El rasgo

7. La Rvda. Barbara Moss me ha indicado que el uso secular corriente de 'verdad del evangelio' puede derivar de la costumbre de jurar sobre la Biblia en un tribunal para decir 'la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad'.

8. Actualmente los sociolingüistas distinguen entre 'idiolecto' y 'sociolecto'. El primero es el modelo de lenguaje idiosincrásico de un individuo, mientras que el segundo es el modelo de lenguaje específico de un grupo: puede incluir nuevas acuñaciones de vocabulario o un uso especializado de términos 'normales'. Ver sección 2.8 más abajo.

más sorprendente del antiguo uso cristiano es la rapidez con que la expresión 'el Evangelio' se convirtió en una frase hecha, cuyo contenido pudo ser asumido sin más por Pablo y sus colaboradores, sin necesidad de ulteriores explicaciones. Sugeriré que el uso del sustantivo apareció probablemente, en primer lugar, en círculos cristianos grecoparlantes, como una 'cristianización' radical tanto de su limitado uso en la Biblia cuanto de su más amplia utilización contemporánea. Aunque no podemos estar seguros del *origen* preciso de los peculiares modos en que los cristianos usaron el grupo léxico, resulta evidente que ellos desarrollaron este grupo léxico y *un ramillete de temas asociados* en rivalidad con su prominente uso en la propaganda e ideología del culto imperial. Este último punto es importantísimo. La rivalidad entre 'el único evangelio de Jesucristo' y 'los evangelios' de los Césares abarca mucho más que el uso del grupo léxico 'evangelio'.

En la sección 2.5 haré referencia a los considerables avances que han logrado los historiadores de la antigüedad, más o menos en las dos últimas décadas, en mejorar nuestros conocimientos del culto imperial en el siglo I. Abordaré a continuación el estudio del material más importante de tipo literario y epigráfico.

En la sección 2.6 sugeriré con cautela que la proclamación inicial de Pablo y su posterior carta a las iglesias de Galacia pudieron haber sido escuchadas teniendo como telón de fondo la generalizada influencia religiosa y social del culto imperial en las colonias romanas de Antioquía de Pisidia, Iconio y Listra. A continuación, en la sección 2.7, me referiré más sucintamente a la posibilidad de que pudiera haber ocurrido lo mismo en Tesalónica y Filipos. En la sección 2.8 tendré en cuenta la función del grupo léxico como terminología acuñada y como parte de un temprano 'sociolecto' o dialecto social cristiano.

Uno de los más sorprendentes desarrollos en el uso cristiano primitivo del sustantivo 'evangelio' tuvo lugar a finales del siglo I, o comienzos del II. En vida de Pablo, y al menos durante una década después, 'evangelio' fue usado por los cristianos en singular para

referirse exclusivamente a la proclamación oral. Un siglo después (ca. 160 d.C.), Justino Mártir se refirió a los relatos escritos de la vida y enseñanza de Jesús como 'evangelios'. Previamente, 'evangelio oral' se había convertido en 'evangelio escrito', y 'evangelio' en 'evangelios'. ¿Cuándo fue usado por primera vez el sustantivo 'evangelio' con referencia a un escrito? En la sección 2.9 razonaré que fue el evangelista Mateo quien dio este importante paso (ni Marcos ni Marción). En el capítulo tercero hablaré de la aparición del cuádruple evangelio en el siglo II, y en el capítulo cuarto del primer uso de 'evangelios' en la obra de Justino Mártir.

En las conclusiones de la sección 2.10 mencionaré un aspecto del peliagudo problema que ha obsesionado a los investigadores del NT al menos durante 200 años: ¿qué grado de continuidad existe entre la proclamación de la buena nueva por el profeta de Nazaret y la proclamación pospascual de Jesús como buena nueva de Dios? ¿Hay algún grado de continuidad en el uso del grupo léxico 'evangelio' y términos relacionados antes y después de Pascua?

Pero existe un ulterior punto preliminar que hay que mencionar antes de seguir adelante. Me centraré para empezar en un grupo léxico, aunque, hablando con rigor, debería abordar todo el campo semántico de los términos y frases usados en los primeros escritos cristianos con referencia a la proclamación de la buena nueva de Dios relativa a Jesucristo: p.e. 'la palabra' (ὁ λόγος; τὸ ῥῆμα), 'proclamación' (τὸ κήρυγμα), 'el mensaje' (ἡ ἀκοή, p.e. Ga 3,5; y ἡ ἀγγελία, 1 Jn 1,5)[9], 'testigo' (τὸ μαρτύριον) y 'la fe' (ἡ πίστις, Ga 1,23). De estos términos, ὁ λόγος ('la palabra') es el más importante para mis actuales propósitos. Como podremos ver, es usado por Pablo, Marcos, Mateo, Lucas y los autores de Hebreos y Apocalipsis de modo casi sinonímico a τὸ εὐαγγέλιον, 'el Evangelio'.

9. R.E. Brown traduce ἡ ἀγγελία como 'el evangelio', y sugiere que podría ser el equivalente técnico joánico de εὐαγγέλιον. Opina también que, cuando los creyentes joánicos hablaban del contenido de lo que llamamos Evangelio de Juan, podían referirse a ello como *angelia* (ἡ ἀγγελία). *The Epistles of John*, Anchor Bible (Garden City: Doubleday, 1982), p. 193.

2.3. Uso que hizo Jesús del grupo léxico 'evangelio'

El estudio del uso que hizo Jesús del grupo léxico debe comenzar por su uso en el Antiguo Testamento, pues no puede ser exagerada la importancia de la Escritura para el propio Jesús. Sólo hay seis ejemplos del sustantivo hebreo 'evangelio' (*b^esorah*). En dos casos (2 Sam 4,10; 18,22), este término significa 'recompensa por traer buenas noticias'; en cuatro pasajes se refiere a la 'buena noticia' de la liberación del enemigo (2 Sam 18,20.25.27; 2 Re 7,9). En los seis pasajes llama la atención la ausencia de matices teológicos o religiosos (algo que sorprende a la mayor parte de los cristianos, que se han nutrido espiritualmente del término 'evangelio').

En cinco de los pasajes citados arriba, los Setenta traducen el sustantivo hebreo *b^esorah* como ἡ εὐαγγέλία, un término que no aparece en el NT. La palabra εὐαγγέλιον, tan importante en los primeros escritos cristianos, sólo aparece una vez en los Setenta, y además en plural (2 Sam 4,10)[10]. Aquí David confiesa que primero se contuvo, pero que después mató al hombre que le comunicó la muerte de Saúl, pues pensaba que le traía buenas noticias (εὐαγγελιζόμενος). 'Así es como tuve que recompensarle por traer buenas noticias' (ᾧ ἔδει με δοῦναι εὐαγγέλία). El plural (τὰ εὐαγγέλία) no aparece en el NT. Vemos así, de forma más bien inesperada, que ni el texto hebreo ni los Setenta son la fuente directa del uso que hace el NT del sustantivo τὸ εὐαγγέλιον.

Las cosas cambian, sin embargo, por lo que respecta a las formas verbales. Se encuentran en cierto número de pasajes del AT con el sentido general de 'anunciar', y en algunos van acompañadas de una clara tonalidad teológica. En Sal 40,10 y 68,11 la buena nueva proclamada concierne a una acción de Yahvé. En Isaías 40,9; 52,7; 60,6 y 61,1, y en el texto relacionado de Sal 96, 2-3 (Sal 95,2-3 LXX), se percibe una sólida nota escatológica y

10. Véase Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*, pp. 155-6. Menciona otros dos ejemplos en variantes, 2 Sam 18,27 y 2 Sam 18,31 (LXX = 2 Reyes), pero acepta que LXX no contiene ejemplos del uso teológico de εὐαγγέλιον.

universal: la victoria y la realeza de Yahvé son proclamadas como buena noticia por su profeta-mensajero.[11]

Estos pasajes constituyen el telón de fondo de numerosos pasajes del NT, y en particular de varias tradiciones sobre Jesús. Necesitamos sin duda que Jesús percibiese sus palabras y acciones como cumplimiento de los versos iniciales de Is 61. 'Me ha enviado para anunciar la buena nueva a los pobres [e.d. a evangelizar a los pobres]... para consolar al afligido'. Y ciertamente, yo creo que este pasaje fue la parte más importante de la Escritura para la propia autocomprensión de Jesús: no Is 53, con sus referencias al llamado Siervo Sufriente, sino Is 61.[12]

El evangelista Lucas adoptó ciertamente este punto de vista. Comienza su relato del ministerio de Jesús con la dramática escena de la sinagoga de Nazaret. Jesús se levantó para hacer la lectura correspondiente, y le ofrecieron el rollo del profeta Isaías. Lo abrió y leyó:

> El espíritu del Señor está sobre mí,
> pues me ha ungido para anunciar
> la buena nueva a los pobres (εὐαγγελίζεσθαι πτωχοῖς),
> para proclamar la liberación a los prisioneros
> y la recuperación de la vista a los ciegos;
> para dar libertad a los oprimidos
> y proclamar el año de gracia del Señor.

Jesús enrolló el volumen, se lo devolvió al ministro y se sentó. Lucas añade que 'todos los ojos en la sinagoga estaban fijos en él'. Después Jesús se dirigió a los presentes: 'Hoy se ha cumplido esta escritura que acabáis de oír' (Lc 4,16-21).

Ahora bien, en su forma actual, este pasaje ha recibido forma sin duda de Lucas, como un dramático comienzo de su relato sobre el ministerio de Jesús, una escena programática para sus dos libros:

---

11. Las diferencias entre el hebreo y los LXX merecen una cuidadosa atención, pero no afectan a lo que estamos tratando aquí.

12. Véase C.M. Tuckett, 'Scripture and Q', en C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (Lovaina: University Press, 1997), pp. 20-6.

muchos de los temas típicos de Lucas están preanunciados en estos versos. Sin embargo, el núcleo de este pasaje se remonta a Jesús. Mencionaré sólo dos razones que apoyan este punto de vista. En primer lugar, los otros dos pasajes en los que Jesús se refiere a Is 61 (a los que volveré en breve) cuentan incluso con más avales de historicidad; el núcleo del pasaje citado forma un sólido conjunto con ellos. En segundo lugar, ni siquiera Lucas hace un importante uso cristológico de este pasaje. A veces se pasa por alto que sólo en las escenas posteriores del capítulo cuarto se dice (y únicamente los demonios) que Jesús es el Santo de Dios (4,34), el Hijo de Dios, el Mesías (4,41). Pero en la escena de la sinagoga de Nazaret, el Jesús de Lucas sólo afirma indirectamente que él es el profeta enviado por Dios para anunciar buenas noticias a los pobres. La reticencia de Jesús a considerarse a sí mismo como *contenido* de la buena noticia (y no sólo su proclamador) forma una sola pieza con la evidencia que hallamos en otros lugares: este pasaje no ha sido muy impregnado por la cristología pospascual.

Is 61 juega también un papel muy importante en la formulación y en los temas de las Bienaventuranzas iniciales, tanto en Mateo como en Lucas. 'Bienaventurados sois vosotros, los pobres, pues vuestro es el reino de Dios' podría ser casi parafraseado como 'Dios está anunciando buenas noticias de salvación a los pobres', pues 'bienaventurado' (μακάριος) se hace eco del uso de los LXX, cuando expresa la felicidad que resulta de la salvación otorgada por Dios.[13] La autenticidad de las Bienaventuranzas iniciales y su estrecha relación con Is 61 cuentan con un consenso general.[14]

---

13. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/I (Düsseldorf y Zúrich: Benziger, 2002[5]), pp. 276-7, aborda los problemas a los que se enfrenta el traductor de μακάριος y concluye: 'Eine ideale Übersetzung gibt es im Deutschen nicht' (N.T. 'En alemán no existe una traducción ideal'). Lo mismo ocurre en inglés.

14. La relación precisa de las bienaventuranzas iniciales con Is 61,1-2.7 es discutida. Para un resumen reciente de las opiniones de los expertos, véase Luz, *Matthäus*, pp. 271-2. Un tratamiento detallado en F. Neirynck, 'Q 6,20b-21; 7,22 and Isaiah 61', en C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospel* (Lovaina: University Press, 1997), pp. 27-64.

Mateo inicia con las Bienaventuranzas la primera de sus cuidadas presentaciones de la enseñanza de Jesús. Creo, de hecho, que es muy probable que el evangelista Mateo ampliase los ecos de Is 61, presentes ya en la tradición que llegó a él. En consecuencia, tanto en el evangelio de Mateo como en la escena programática lucana en la sinagoga de Nazaret, Is 61 queda destacado en las primeras palabras pronunciadas por Jesús. De forma independiente (y creo que correctamente), ambos evangelistas descubrieron la importancia de este pasaje para el propio Jesús.

Abordo ahora el importante pasaje Q, que trataré más detalladamente: la respuesta de Jesús a la pregunta de Juan Bautista. La formulación de Mt 11,2-6 y el pasaje paralelo de Lc 7,19.22-23 son casi idénticos, de modo que la tradición Q subyacente puede ser establecida sin dificultad.

> Cuando Juan oyó (en la prisión), envió a preguntar a sus discípulos: '¿Eres tú el que tenía que venir, o tenemos que esperar a otro?' Jesús les respondió: 'Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos recobran la vista, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos vuelven a la vida y los pobres reciben la buena noticia que se les trae. Y bienaventurado es quien no se escandaliza de mí'.

Observemos que la lista de las acciones de Jesús alcanza el clímax con 'los muertos vuelven a la vida y los pobres reciben la buena noticia'. A excepción de 'los leprosos quedan limpios', el resto de la lista alude a frases de Is 29,18; 35,5-6 y 61,1-2. Si hubiéramos de redactar esta lista, nos sentiríamos inclinados a colocar 'los muertos vuelven a la vida' como conclusión dramática. Y ésta es precisamente la alteración en el orden de las frases introducida por unos pocos escribas.[15] Pero la lista alcanza su clímax con la clara alusión a Is 61,1, 'los pobres reciben buenas noticias', 'los pobres son evangelizados'. Jesús reivindica que tanto sus

15. Y, familia 13 y otros minúsculos, y el siríaco curetoniano.

acciones como su proclamación de la buena noticia de Dios constituyen el cumplimiento de las promesas de la Escritura.

Uno de los fragmentos del llamado Apocalipsis Mesiánico, descubierto en la gruta 4 de Qumrán y conocido como 4Q521, proporciona un importante paralelo y arroja una nueva luz sobre la interpretación de este pasaje Q.

> [1] [pues los cie]los y la tierra escucharán a **su ungido**, [2] [y todo] lo que hay en ellos no se apartará de los preceptos de los santos. [3] ¡Fortaleceos en su servicio todos los que buscáis al Señor! *Laguna* [4] ¿No encontraréis en esto al Señor, todos los que esperan en su corazón? [5] Pues el Señor tendrá en cuenta al piadoso, y llamará al justo por su nombre, [6] y su espíritu se cernerá sobre el pobre, y renovará al fiel con su fuerza. [7] Pues él honrará al piadoso con el trono del reino eterno, [8] liberando prisioneros, dando la vista al ciego, enderezando lo torci[do]. [9] Y por siem[pre] me adheriré a [quienes] esperan, y en su misericordia [...] [10] y el fru[to de]... no se retrasará. [11] Y el Señor realizará acciones maravillosas, como nunca han existido, tal como di[jo] [12] [pues] sanará a los malheridos y **hará que los muertos vivan, proclamará buenas noticias a los pobres** [13] y [...]...[...] guiará al [...] y enriquecerá al hambriento. [14] [...] y todos [...] (Fragmento 2, col. II).

Esto forma parte del más extenso de los diecisiete fragmentos del documento publicado por primera vez en 1992.[16] Una vez más encontramos entretejidas frases de Isaías. En la línea 12 encontramos un sorprendente paralelo con la respuesta de Jesús a Juan: 'Sanará a los malheridos y hará que los muertos vivan, predicará buenas noticias a los pobres'. El orden es idéntico: en ambos pasajes, la proclamación de las buenas noticias a los pobres constituye el clímax de la lista de acciones que serán ejecutadas por Dios. En ambos pasajes es inequívoca la alusión al cumplimiento de Is 61,1.

---

16. La traducción está tomada de *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, editado y traducido por Florentino García Martínez y Eibert J.C. Tigchelaar, vol. II (Brill: Leiden, 1998), p. 1045. El texto hebreo va impreso en la página de enfrente, y se incluye bibliografía. La negrita es mía.

Este fragmento de 4Q521 comienza con una referencia casi segura al Mesías, "su ungido". En los versos siguientes es *Dios* quien se ocupa de los distintos grupos de necesitados y resucita a los muertos. Habitualmente Dios no 'predica buenas noticias'; ésta es una tarea de su heraldo, mensajero o profeta.[17] El heraldo o mensajero mencionado es el Mesías. Así, Is 61,1 es interpretado mesiánicamente en este fragmento.

Otro fragmento de Qumrán ofrece ulterior apoyo a esta interpretación. En los vv. 15 y 16 de IIQ13 (conocido previamente como IIQ Melquisedec) es citado Is 52,7 entero. El 'mensajero que anuncia la paz, el mensajero de buenas noticias que anuncia la salvación' es 'el ungido por el espíritu', del que está escrito (Is 61,1-2) que proclamará 'consuelo a los afligidos'. Aunque este pasaje es fragmentario y difícil de interpretar en detalle, el heraldo de buenas noticias de Is 52,7 está íntimamente relacionado con Is 61,1, y es identificado como '*el* ungido', el Mesías.[18]

Contamos así con pruebas evidentes de que, antes del tiempo de Jesús, Is 61,1, con su referencia al profeta ungido, enviado a anunciar buenas noticias a los pobres, fue entendido en referencia al *profeta mesiánico*. Es muy probable que, cuando Jesús definía sus acciones y palabras con la terminología de este pasaje (y de otros afines del Segundo Isaías), estaba haciendo indirectamente una reivindicación mesiánica. No era simplemente un profeta

17. John J. Collins, *The Scepter and the Star* (Nueva York: Doubleday, 1995), pp. 116-23. Para una literatura más reciente y un apoyo del punto de vista adoptado aquí, véase J.J. Collins, 'Jesus, Messianism and the Dead Sea Scrolls', en J.H. Charlesworth, H. Lichtenberger y G.S. Oegema (eds.), *Qumran – Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls* (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1998), pp. 100-19, esp. 112-16; C.A. Evans, 'Jesus and the Dead Sea Scrolls', en P.W. Flint y J.C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years* (Leiden: Brill, 1999), pp. 585-8.

18. Para el texto y la traducción, con bibliografía reciente, véase *The Dead Sea Scrolls*, vol. II, pp. 1206-9. Para un anterior tratamiento del tema y bibliografía, véase G.N. Stanton, 'On the Christology of Q', en B. Lindars y S.S. Smalley (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament* (Cambridge: University Press, 1973), pp. 27-42.

que proclamaba la buena noticia de parte de Dios; él mismo formaba parte de dicha noticia.

¿Pero qué puede decirse de la historicidad de la pregunta de Juan a Jesús, y de la respuesta? Hay dos detalles que sugieren que estos versos no son un simple desarrollo pospascual. Juan pregunta: '¿Eres tú el que había de venir, o tenemos que esperar a otro?' Jesús no responde directamente. Su rechazo a manifestar abiertamente sus pretensiones encaja en muchas otras tradiciones relativas a Jesús, y no se aviene con las tendencias pospascuales.

Jesús deja que el propio Juan y sus discípulos elaboren la respuesta a su pregunta. Juan ha oído hablar de las acciones y palabras de Jesús, y pregunta por su significado. El método agudo y burlón que utilizaba Jesús para animar a sus interlocutores a pensar por sí mismos es del mismo corte que las parábolas. En el caso de las parábolas, hay un acuerdo generalizado en que este método indirecto de comunicación es sin duda auténtico. Lo mismo podemos decir también de este pasaje.[19]

Observemos cómo acaba: 'Y bienaventurado es quien no se escandaliza de mí'. Esta frase implica claramente que había algunos a quienes escandalizaban (se sentían ofendidos) las acciones y palabras de Jesús. Sabemos por fuentes cristianas y judías que Jesús fue visto en vida como un falso profeta que descarriaba a Israel, como un mago cuyos exorcismos y curaciones eran fruto de su colaboración con el príncipe de los demonios. Así pues, este pasaje plantea la cuestión de la relación de Jesús con Dios. ¿Fue Jesús un profeta mesiánico en quien se cumplía Is 61 y que proclamaba a los pobres la buena noticia de Dios? ¿O era quizá un falso profeta que efectivamente descarriaba a Israel? La proclamación que hizo Jesús de la buena nueva (su evangelización, si prefieren ustedes) entraba en competencia y diálogo con una historia alternativa.[20]

---

19. Véase especialmente J. Ian H. McDonald, 'Questioning and Discernment in Gospel Discourse: Communicative Strategy in Matthew II.2-9', en B. Chilton y C.A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill, 1999), pp. 333-62.
20. Véase más abajo, capítulo 6.

Los tres pasajes a los que me he referido brevemente están profundamente enraizados en Is 61. La proclamación que hizo Jesús de la buena noticia, del evangelio, está en perfecta consonancia con la Escritura y su cumplimiento. Si tenemos orejas para oír y ojos para ver, es posible entonces que discernamos que el propio Jesús formaba parte de la proclamación.

¿Pero usó Jesús un equivalente arameo del término 'evangelio' (*b^e^sorah*)? Nos enfrentamos aquí a un rompecabezas. He insistido en que Jesús usó el verbo 'proclamar buenas noticias', pero este verbo no es usado por Marcos. Este evangelista utiliza el sustantivo τὸ εὐαγγέλιον absolutamente, cinco veces en boca de Jesús (1,15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9), pero nunca como verbo. El misterio se ahonda cuando observamos que el sustantivo τὸ εὐαγγέλιον no aparece ni en las tradiciones Q ni en los evangelios de Lucas y Juan. La perplejidad aumenta cuando descubrimos que Mateo omite tres de los usos que hace Marcos de τὸ εὐαγγέλιον, poniéndolo en boca de Jesús (Mc 1,15; 8,35; 10,29), y amplía los otros dos (cf. Mt 24,14 y 26,13, y Mc 13,10 y 14,9). En otras palabras, la mano redaccional de Mateo ha reformulado de un modo tan claro y radical el uso que hace Marcos del sustantivo, que no podemos recurrir a este evangelio en busca de pruebas sobre el uso que hizo Jesús de él.[21] No hay más evidencias en los evangelios que puedan ser directamente relevantes para la cuestión planteada.

En consecuencia, hemos de centrarnos en los cinco ejemplos de τὸ εὐαγγέλιον puestos por Marcos en labios de Jesús. El evangelista usa el sustantivo en 1,1 y 1,14 como parte de los comentarios que hace como narrador sobre la importancia del relato que está desarrollando. En ambos casos, el sustantivo está cualificado: 'el evangelio de Jesucristo' (1,1) y 'el evangelio de Dios' (1,14). Las otras cinco veces su formulación es absoluta: 'el evangelio'.

¿Reflejan estos cinco versos el uso que hizo del sustantivo el propio Jesús, o se trata de una terminología pospascual? La fraseolo-

21. Para un estudio más amplio, véase después, sección 2.9.

gía de Mc 8,35 y 10,29 es similar: 'por mí y por el evangelio'. Dado que 'por el evangelio' (ἕνεκεν τοῦ εὐαγγέλιου) no aparece en los pasajes paralelos de Mateo y Lucas, se ha sugerido a veces que en ningún caso iba incluida la frase en la 'primera' edición de Marcos usada por los evangelistas posteriores.[22]. Puede quedar abierta la cuestión de si esto fue así o no, pero la frase es una explicación o interpretación de la expresión precedente, 'por mí' (ἕνεκεν ἐμοῦ), usando vocabulario pospascual. Jesús se refiere a sí mismo como *contenido* de 'el evangelio' (pero siempre se mostró reacio a hablar de sí mismo como contenido de su proclamación). Con referencia a estos dos pasajes, Willi Marxsen resume así el punto de vista de Marcos: 'Quienquiera que sufra hoy [e.d. en tiempo de Marcos] por el evangelio o abandone los bienes de este mundo por el evangelio, lo hace por el Señor'.[23] 'Por Jesucristo' y 'por el evangelio' son expresiones sinonímicas. Peter Stuhlmacher sugiere, seguramente con razón, que estos dos versos 'apuntan a la autocomprensión y sentido de la misión de los primeros misioneros cristianos (sin incluir a Pablo) enviados a los gentiles'.[24]

En Mc 13,9 advierte Jesús a sus seguidores que serán citados ante dirigentes y gobernadores 'por mi causa' (13,9, ἕνεκεν ἐμοῦ). El v. 10 explica que eso sucederá cuando 'el evangelio sea proclamado a todas las naciones', lo que invita a pensar en el periodo pospascual. Con una mínima alteración del sentido, en el v. 10 'el evangelio' podría ser sustituido por 'Jesucristo', y en el v. 9 'por mi causa' podría ser equivalente de 'por causa del evangelio'. De ahí que 13,10 no se refiera a la proclamación del evangelio por parte de Jesús, sino a la proclamación pospascual de Jesús como buena noticia de Dios.

---

22. Así, p.e., G. Friedrich en su influyente artículo εὐαγγέλιον en *TDNT* II, p. 727. W. Marxsen, *Mark the Evangelist* (tr. Nashville: Abingdon, 1969), p. 124 considera el asunto 'muy improbable'.

23. Marxsen, *Mark the Evangelist*, p. 128.

24. P. Stuhlmacher, 'The Theme: The Gospel and the Gospels', en P. Stuhlmacher (ed.), *The Gospel and the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), y esp. n. 81.

En Mc 14,9 observamos nuevamente la proclamación pospascual del Evangelio a lo largo y ancho del mundo: cuando sea proclamado el Evangelio 'en todo el mundo', el acto espontáneo de devoción practicado por la mujer en casa de Simón el leproso, en Betania, será contado en memoria de ella. Así, pues, en ninguno de estos cuatro pasajes (8,35; 10,29; 13,10; 14,9) está claramente en perspectiva el mensaje prepascual de la buena noticia proclamada por Jesús; en los cuatro usa el evangelista fraseología pospascual.

Sólo otro uso del término 'evangelio' en Marcos, puesto en boca de Jesús, plantea una serie de problemas. Jesús proclama: 'Arrepentíos y creed en el evangelio' (1,15). En el verso anterior, el evangelista narrador afirma que Jesús había llegado a Galilea proclamando 'el evangelio *de Dios*' (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ). Pero en el v. 15, puesto en boca de Jesús (como en los otros cuatro versículos que acabamos de mencionar), se usa el término de manera absoluta: *'el evangelio'* (τὸ εὐαγγέλιον), sin frases adicionales explicativas. A diferencia de otros pasajes en los que aparece τὸ εὐαγγέλιον, no está prevista la proclamación pospascual a los gentiles. En este resumen de la proclamación de Jesús podemos percibir los ecos del peculiar uso cristiano (y especialmente paulino)[25] pospascual del sustantivo usado de forma absoluta (e.d. 'el evangelio').

Pero esta opinión ha sido contestada. Algunos expertos han llamado la atención sobre el carácter inusual de la frase 'creed en el evangelio' (πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ), y sugieren para ella un trasfondo semítico. En consecuencia están persuadidos de que puede remontarse a Jesús.[26] Sin embargo, aunque esta frase es inhabitual

25. Un detallado tratamiento de la influencia de Pablo en Marcos, en J. Marcus, 'Mark – Interpreter of Paul', *NTS* 46 (2000) 473-87.

26. P.e., P. Stuhlmacher ('The Theme: The Gospel and the Gospels', pp. 20-1) sugiere que Mc 1,15, 'con su llamativo semitismo πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (creed en el evangelio), tiene su mejor explicación si la entendemos como tradición (tal como lo había observado ya Schlatter)'. J. Marcus, *Mark 1-8*, Anchor Bible 27 (Nueva York: Doubleday, 2000), p. 174, sugiere que Mc 1,15 es una fórmula bautismal, aunque su esencia puede remontarse al Jesús histórico.

en griego, no es imposible.[27] Si se toma como una frase usada ciertamente por Jesús, hemos de convenir que se halla completamente aislada, pues no existe un uso paralelo del sustantivo en ninguna otra parte de las tradiciones relativas a Jesús. Si sometemos el texto a un detenido análisis, la única parte de Mc 1,15 que puede reclamar autenticidad es 'el reino de Dios está ya cerca: arrepentíos'.[28]

Si, como he argumentado, el evangelista ha usado fraseología pospascual (τὸ εὐαγγέλιον) en el resumen de la proclamación de Jesús en 1,15 y en los otros cuatro versículos donde la frase se pone en boca de Jesús (8,35; 10,29; 13,10; 14,9), el corolario es realmente importante. Para el evangelista Marcos, 'el evangelio predicado por la Iglesia es idéntico al evangelio predicado por Jesús'.[29]

He puesto de relieve que Jesús entendió su proclamación y su función como cumplimiento de Is 61,1-2, con su referencia al ungido que proclama la buena noticia de Dios. Pero, dado que el sustantivo 'evangelio' no es usado en hebreo ni en los LXX de Is 61, el origen de τὸ εὐαγγέλιον debe ser buscado en otra parte. El propio Jesús usó el verbo 'proclamar buenas noticias', pero no el sustantivo correspondiente. Las cinco veces que aparece en labios del Jesús de Marcos deberían ser explicadas como un uso pospascual.

2.4. El primer uso cristiano

Me centraré ahora en el periodo pospascual; antes de nada, en Pablo. El sustantivo 'evangelio' es usado sesenta veces en las cartas paulinas, cuarenta y ocho en las cartas indiscutidas. En más de la mitad de los pasajes, τὸ εὐαγγέλιον es usado de forma absoluta, e.d. sin ninguna frase explicatoria adicional, como podría ser 'de Dios'

27. Véase también C.F.D. Moule, *An Idiom-Book of New Testament Greek* (Cambridge: University Press, 1960), pp. 80-81.205.

28. Así también J.P. Meier, *A Marginal Jew*, vol. II (Nueva York: Doubleday, 1994), pp. 431 y 485.

29. Morna D. Hooker, *The Gospel according to St Mark* (Londres: A. & C. Black, 1991), p. 34.

o 'de Cristo'. En el corpus paulino y en los escritos cristianos, hasta Justino Mártir en la mitad del siglo II, el sustantivo es *siempre usado en singular*. Es sorprendente la importancia del sustantivo en los primeros escritos cristianos, sobre todo si tenemos en cuenta el hecho de que sólo es usado una vez en 2 Sam 4,10 LXX (y a continuación *en plural*, dicho de las 'buenas noticias' que acaban siendo 'malas noticias'). En los escritos, inscripciones y papiros no-cristianos de este periodo, el sustantivo es utilizado con razonable frecuencia, pero, con unas pocas posibles excepciones que estudiaremos después, *sólo en plural*.

En el corpus paulino, el verbo correspondiente es menos importante que el sustantivo; es usado en dieciséis pasajes de las cartas indiscutibles, y en veintiuno en total. En seis de los dieciséis pasajes aparecen yuxtapuestos sustantivo y verbo (Rm 10,15-16; 1 Cor 9,18; 15,1; 2 Cor 11,7; Ga 1,6-8; 1,11), y en algunos más el contexto pone de manifiesto que el escritor tiene en mente la proclamación de la buena noticia de Dios relativa a Cristo. En otras palabras, incluso cuando se usa el verbo, generalmente no hay mucha diferencia con el sentido transmitido por el sustantivo.

Las estadísticas son a menudo desorientadoras, incluso cuando se trata de estadísticas de palabras. Pero en el caso del grupo léxico 'evangelio', requieren una explicación. ¿Cuál fue el origen del peculiar uso cristiano de este grupo léxico? ¿Y por qué fue utilizado con tanta frecuencia en los primeros círculos cristianos? Existen varias posibles explicaciones.

Ya hemos observado que el primitivo uso pospascual del sustantivo no fue influido por el propio Jesús, pues no parece haber utilizado un equivalente arameo. Es posible que algunos seguidores de Jesús, al ampliar el primitivo uso cristiano del sustantivo, se basasen en su conocimiento de tradiciones judías extrabíblicas, en hebreo o arameo. De vez en cuando se ha propuesto alguna hipótesis en este sentido, pero sólo ha conseguido un mínimo apoyo.[30]

---

30. Un tratamiento completo en Frankemölle, *Evangelium* (véase más arriba, capítulo primero, n. 3), pp. 76-86.

El principal problema concierne a la fecha de las frases de los targumes arameos o de las tradiciones rabínicas que se aceptan como telón de fondo del primitivo uso cristiano del sustantivo en griego.[31]

Otra posibilidad es que el peculiar uso cristiano del sustantivo fuese 'acuñado' después del uso pospascual del verbo, con sus raíces bíblicas en los pasajes de los LXX mencionados arriba. Dado que el verbo es utilizado en un puñado de pasajes de los LXX con referencia a la proclamación de la buena noticia relativa a la acción de Yahvé en favor de su pueblo, esto podría constituir a primera vista una explicación plausible. Sin embargo, no es del todo convincente.

Los pasajes de los LXX que usan el verbo en un sentido teológico muy rico, y que fácilmente podrían ser postulados como *fons et origo* del primitivo uso cristiano del grupo léxico, son tan difíciles de encontrar en las cartas de Pablo como una aguja en un pajar. La única excepción parcial es la referencia de Pablo a Is 52,7 en Rm 10,15: 'Como dice la Escritura: "¡Qué hermosos son los pies de los mensajeros de las buenas noticias!"' (τῶν εὐαγγελιζομένων ἀγαθά)[32]. Pero el apóstol no se está refiriendo a parte de Is 52,7 para subrayar su cumplimiento en la buena noticia relativa a la venida de Jesucristo. El anuncio de Isaías referente a la buena noticia de la liberación del pueblo por parte de Yahvé y a su realeza es adoptado por Pablo para subrayar la ironía de que no todos han respondido al Evangelio (Rm 10,16). De ahí que Is 52,7 no sea un candidato idóneo para nuestra investigación del origen del uso cristiano del grupo léxico 'evangelio'.

---

31. P. Stuhlmacher sugiere con cautela que el Targum de Is 53,1 puede ser relevante, pero no hace el intento de fechar el Targum. *The Gospel and the Gospels*, p. 20 n. 74 y pp. 22-23 n. 22.

32. Ha sido muy discutido hasta dónde ha adaptado Pablo bien el texto masorético bien los LXX. Parece que actualmente hay un acuerdo en que Pablo adapta aquí un texto griego 'no estándar'. Véase especialmente D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums* (Tubinga: Mohr, 1986), pp. 66-69.81-82.113-114.122; C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture* (Cambridge: University Press, 1992), pp. 134-141; Shiu-Lun Shum, *Paul's Use of Isaiah in Romans* (Tubinga: Mohr-Siebeck, 2002).

Is 61,1-2 es un candidato incluso menos sólido, a pesar de que, como hemos observado antes, fue especialmente importante para la autocomprensión mesiánica de Jesús. De hecho, en el resto de los escritos paulinos no se hace referencia alguna a este pasaje. Así, si queremos seguir adelante con nuestra investigación sobre el origen del uso cristiano del grupo léxico, habremos de buscar en otra parte y tomar en consideración su uso extrabíblico.

2.4.1. ¿Cuándo y dónde?

Para poder proseguir nuestra búsqueda del origen del uso cristiano del grupo léxico, deberemos estudiar con la mayor precisión posible todo lo referente a la fecha y la localización geográfica de esa evolución.

En sus cartas, Pablo da generalmente por sentado que sus destinatarios están totalmente familiarizados con la terminología relativa al 'evangelio', usada por él y sus colaboradores. En varios pasajes viene a decir que ya la ha usado en su predicación inicial. En 1 Tes 1,5 hace Pablo referencia al 'evangelio' que él y sus colaboradores habían llevado a Tesalónica con ocasión de su primera visita a la ciudad. Semejantes referencias encontramos en Ga 1,8-9.11 y 4,13, cuando Pablo define como 'evangelio' su proclamación inicial en las iglesias de Galacia. En consecuencia, mucho antes de que Pablo escribiese a los cristianos de Tesalónica y a las iglesias de Galacia, se hallaba bien establecido el peculiar uso cristiano de la expresión 'el evangelio'. ¿Pero cuánto antes?

En nuestro rastreo de los orígenes hemos de conferir prioridad a las propias afirmaciones de Pablo, y también tomar en serio (aunque no acríticamente) la información suministrada por Lucas y Hechos.[33]

---

33. Véase especialmente la valoración crítica que hace Rainer Riesner de los intentos de reconstruir la cronología del Cristianismo primitivo, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), pp. 3-32 (publicado por vez primera con el título *Die Frühzeit des Apostels Paulus* (Tubinga: Mohr, 1994).

Pablo afirma que Dios le manifestó a su Hijo (e.d. 'el evangelio'), y que la llamada de Dios para proclamar buenas noticias (ἵνα εὐαγγελίζωμαι) referentes a él entre los gentiles tuvo lugar en, o cerca de, Damasco (Ga 1,14-17; véase también 2 Cor 11,32). Aunque Pablo afirma que *el contenido* de la proclamación le fue manifestado con ocasión de su llamada a transmitirlo, eso no puede aplicarse necesariamente al sustantivo τὸ εὐαγγέλιον.

Tres años más tarde, después de una visita a Arabia, Pablo subió a Jerusalén y vio a Cefas (Pedro) antes de viajar para una prolongada visita a las regiones de Siria y Cilicia, donde 'anunció la buena noticia relativa a la fe' (εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν, Ga 1,21-24). Aquí, 'la fe' es casi sinónimo de 'el evangelio'. Aquella visita a Siria incluiría naturalmente Antioquía, donde seguramente predicó Pablo a los gentiles en griego, así como a los judíos. Puesto que existe un acuerdo general entre los expertos en que la conversión o llamada de Pablo tuvo lugar aproximadamente el año 33 d.C.[34], su primera visita a Jerusalén se realizaría más o menos el año 36/7, con una visita a Antioquía, casi con toda seguridad, poco después.

Lucas ofrece más detalles sobre este periodo. A pesar de su tendencia a ser algo llamativo en materias cronológicas, al menos en este punto no hay mayores problemas para reconciliar la cronología implicada en Lucas y la ofrecida por el propio Pablo. Si aceptamos aproximadamente el año 33 como fecha probable de la conversión de Pablo, es razonable suponer que los judíos grecoparlantes procedentes de Jerusalén, 'diseminados a causa de la persecución que se desencadenó sobre Esteban' (11,19), empezaran su misión en Antioquía allá por el año 36 o 37. En este momento, según Lucas, empezaron ellos a hablar también a los gentiles (11,20), y 'un gran número se hicieron creyentes'. Lucas afirma que 'les anunciaron la buena noticia del Señor Jesús', usando la forma verbal (εὐαγγελιζόμενοι), no el sustantivo, como sucede en muchas

34. Martin Hengel y Anna Maria Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* (Londres: SCM, 1997), p. 27.

versiones modernas. Los acontecimientos dramáticos de Antioquía llegaron a oídos de la iglesia de Jerusalén, de modo que Bernabé fue enviado allá. Él se dirigió entonces a Tarso (de Cilicia) y se llevó consigo a Pablo a Antioquía (de Siria). Pablo y Bernabé vivieron asociados a la iglesia de Antioquía durante todo un año (Hch 11,22-26). ¿Pero de qué año se trata? Pudo muy bien haber sido el 39 o el 40, justo antes de que Claudio se convirtiese en emperador tras el asesinato de Calígula. Lucas subraya la importancia del tiempo que Pablo y Bernabé permanecieron en Antioquía, haciendo la observación de que fue allí donde los seguidores de Jesús fueron llamados por primera vez 'cristianos' (11,26)[35]. Así, basándonos tanto en las cartas de Pablo como en los Hechos, parece razonable suponer que fue entre los judíos grecoparlantes de Jerusalén (y quizá especialmente en Antioquía entre el año 37 y el 40) cuando el grupo léxico 'evangelio' fue usado por primera vez en un contexto cristiano como 'alegre noticia' de Dios relativa a Cristo.

¿Por qué pueden ser significativas esta fecha concreta y el área geográfica? El culto imperial dejó un fuerte impacto por primera vez en los judíos de esta región durante el reinado de Calígula, emperador desde el año 37 hasta su asesinato en el 41.[36] El filósofo judío Filón, que escribió muy poco después, nos cuenta que la ascensión de Calígula fue calurosamente acogida. De hecho, en su *De Legatione*, aparece dos veces la forma verbal εὐαγγελίζεσθαι (§99 y §231). Calígula es mencionado como 'salvador y benefactor, que derramaría *nuevos* arroyos de bendiciones por Asia y Europa' (ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης... πηγὰς νέας ἐπομβρήσειν Ἀσίᾳ τε καὶ Εὐρώπῃ, *De Legatione* §22).

35. Riesner, *Paul's Early Period*, p. 124, sugiere el 36/37 o el 39/40 como fecha probable.

36. Había habido tensiones con anterioridad. En el templo del emperador se ofrecían sacrificios dos veces al día. El intento de Poncio Pilato de introducir tropas en Jerusalén con la insignia normal portadora de la efigie del emperador produjo un escándalo (Josefo, *Bell.* II.169-174; *Ant.* 18.55-59). Más detalles en Helen Bond, *Pontius Pilate in History and Interpretation* (Cambridge: University Press, 1998), pp. 49-94.

Pero en un par de años se agriaron las relaciones entre el emperador y sus súbditos judíos, tanto en Alejandría como en toda Judea. Filón y Josefo nos dan diferentes explicaciones de la provocación de Calígula a los judíos, pero coinciden en que el problema principal fue la promoción del culto imperial (Filón, *De Legatione* §§184-348; Josefo, *Ant.* XVIII.261-309). De hecho, Calígula fue el primer emperador romano que reivindicó su divinidad: hizo transportar de Grecia a Roma estatuas destinadas al culto, cuyas cabezas mandó quitar para reemplazarlas por la suya.[37] Se trata de un caso evidente de utilización de los dioses para modelar la persona del emperador. Augusto se había mostrado reservado respecto a tales pretensiones de divinidad, aunque aceptó con naturalidad los 'honores divinos' que le otorgaban. Tras una 'limpieza étnica' de judíos en Alejandría, y elevada al límite la tensión que siguió al incidente de Yamnia, Calígula trató temerariamente de erigir una estatua suya en el templo de Jerusalén, con la inscripción: 'Cayo, el nuevo Zeus manifestado' (Διὸς ἐπιφανοῦς Νέου, *De Legatione* §346).

Calígula dio órdenes a Petronio, gobernador de Siria, para que preparase la colosal estatua. Petronio, que había tenido su base de operaciones en Antioquía, conocía muy bien los sentimientos y sensibilidad de los judíos. Era plenamente consciente de que las instrucciones de Calígula habían conducido al borde de la guerra a todos los judíos de Palestina y Siria.[38] Desplegando astutas tácticas de dilación, Petronio se las arregló para conjurar la amenaza de guerra. Resulta difícil creer que algún habitante del área geográfica de Jerusalén y Antioquía no hubiese sido plenamente consciente de la crisis política y religiosa de los años 39/40. Calígula fue asesinado en enero del 41, antes de que la situación estallase.

Tengamos en cuenta esta fecha. Cuando los judíos cristianos grecoparlantes de Jerusalén y/o de Antioquía estaban empezando quizá por vez primera a usar el sustantivo 'evangelio' en singular para referirse tanto al acto de proclamación de la buena noticia de

37. Dio Cassius 59.28; Suetonio, *Calígula* 22.
38. Hengel y Schwemer, *Paul*, p. 181.

Dios relativa a Jesucristo como a su contenido, Calígula ordenó que su estatua fuera erigida en el templo de Jerusalén. Él había sido considerado por muchos de sus súbditos 'salvador y benefactor'. Su ascensión al trono había sido celebrada como 'buena noticia', como señal del amanecer de una *nueva* era, pero sus bufonadas acabaron minando tal aclamación. Así, ya en circunstancias históricas muy tempranas, el uso cristiano del grupo léxico 'evangelio' pudo haber formado parte de una contrapropuesta narrativa al culto imperial.[39]

Si esto es así, puede resultar significativo que, en las cartas indiscutiblemente paulinas, nunca sean utilizados con referencia a Jesucristo los términos 'benefactor' o 'salvador' (con excepción de Fil 3,20). Los cristianos proclamaban un evangelio rival, con cierta terminología y algunos temas compartidos con los evangelios. Pero en algunos puntos clave se observaba una línea de separación, como fue la acción de evitar los términos 'salvador' y 'benefactor'. Como tendremos ocasión de ver, otra línea fue la insistencia en que sólo había *un evangelio*: la proclamación de la definitiva acción de Dios en el envío de Cristo.

He ofrecido hasta aquí lo que espero que sea una reconstrucción disciplinada y responsable. Sin embargo, el asunto que intento dilucidar no encaja ni se relaciona del todo con mis sugerencias relativas a Calígula y a los años 39/40. El principal tema que me he propuesto aclarar es que el primitivo uso cristiano del término τὸ εὐαγγέλιον y, por supuesto, del verbo εὐαγγελίζεσθαι parece haber tenido lugar en Jerusalén, o quizá más probablemente en Antioquía, entre los años 37 y 40. Pablo y sus colaboradores pudieron haber dado este paso por sí mismos, o puede ser que lo dieran otros seguidores grecoparlantes de Jesús. No podemos estar seguros.

Los párrafos precedentes han proporcionado la posibilidad de que los cristianos tomaran prestada la terminología relativa a 'evan-

39. Sobre la función del 'relato' en la teología de Pablo, véase especialmente B. Longenecker (ed.), *Narrative Dynamics in Paul* (Louisville: Westminster John Knox, 2002).

gelio' del culto imperial, y que la dotasen de un contenido nuevo. La documentación que presentaré en la siguiente sección sugiere también esa posibilidad, pero aún así nos hallaremos lejos de una 'prueba'. Quizá hayamos de conceder que una investigación sobre el *origen* del peculiar uso cristiano del grupo léxico 'evangelio' no es capaz de conducirnos a la localización del santo Grial. Pero al menos ha hecho acto de presencia un asunto más importante: el primitivo uso cristiano de este grupo léxico parece haber aparecido paralelamente a ciertas pretensiones del emperador romano. Y ésta es la clave que conducirá la investigación de la sección 2.5.

2.5. El evangelio de Jesucristo y los evangelios de los césares

En las dos últimas décadas, más o menos, nuestro conocimiento del culto imperial ha mejorado enormemente. Ya no puede negarse, como ocurrió en el pasado, que éste es el telón de fondo del distintivo uso cristiano del grupo léxico 'evangelio' y de otras ideas relativas a Jesucristo.[40]

Antes de presentar un esbozo de los principales avances en la investigación actual, será muy útil mencionar dos comentarios casi contemporáneos sobre el culto imperial. Al escribir sobre el culto durante el reinado de Augusto, el historiador Nicolás de Damasco es lacónico y va al grano:

> La gente se dirige a él así (como Sebastos[41]), de acuerdo con la propia estima que tienen del honor real; por eso, le veneran con tem-

40. Véase D. Georgi, 'Die Stunde des Evangeliums Jesu und Cäsar', en D. Georgi, M. Moxter y H.-G. Heimbrock (eds.), *Religion und Gestaltung der Zeit* (Kampen: Kok Pharos, 1994), pp. 52-68.

41. S.R.F. Price observa que 'el latín "Augusto" fue un título que implicaba favor divino y que fue concedido al primer emperador, a quien conocemos como Augusto. El título fue empleado por sus sucesores. "Sebastos" es el equivalente griego, pero está más sólidamente asociado a la dispensación de reverencia religiosa (*eusebeia*) al emperador'. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: University Press, 1984), p. 2 n. 1.

> plos y sacrificios por islas y continentes, organizados en ciudades y provincias, igualando así la grandeza de su virtud y devolviendo los beneficios que les ha concedido.[42]

En su largo y enardecido panegírico de Augusto, Filón incluye los siguientes comentarios:

> Éste fue no sólo quien soltó, sino quien rompió las cadenas que maniataban y oprimían tan duramente al mundo habitable. Éste fue quien puso fin a las guerras... Él fue el primero y el más grande, el benefactor común... Todo el mundo habitable le rindió honores poco menos que celestiales. Esos honores están altamente representados por templos, tímpanos y pórticos, de modo que cualquier ciudad que contenga obras magníficas de arte, recientes o antiguas, es superada en éstas por la belleza y magnificencia de las dedicadas al César, especialmente en nuestra propia Alejandría.[43]

En estos dos pasajes hay dos puntos especialmente dignos de mención. Augusto fue reverenciado por doquier, pues su ascensión al trono proporcionó una nueva era de paz. Los sacrificios y la erección de templos en su honor constituían una respuesta adecuada de sus súbditos a sus beneficios y su magnanimidad. La lealtad política subyace a estos comentarios, pero se percibe también en ellos una destacada nota de devoción religiosa.

El estudio especializado del culto imperial ha ganado adeptos en la última década, más o menos.[44] Informes de las fuentes literarias,

---

42. Cito la traducción de Price, ibid., p. 1. Para el texto griego véase F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Leiden: Brill, 1923-58), 90.

43. Cito la traducción de F.H. Colson de *De Legatione* §§146-150, en *Philo*, LCL, vol. X.

44. Véase especialmente S.J. Friesen, *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Flavian Imperial Family* (Leiden: Brill, 1993), A. Small (ed.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity. Papers presented at a conference held at the University of Alberta on April 13-15th, 1994, to celebrate the 65th anniversary of Duncan Fishwick* (*Journal of Roman Archaeology* Sup. Series 17 (1996); A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order* (Leiden: Brill, 1999); I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford: Clarendon, 2002).

datos documentarios (inscripciones y papiros), arqueología y numismática están siendo actualmente escudriñados con rigor crítico y con mayor atención al método de lo que ocurrió en el pasado.[45] Aunque sería imprudente pretender que existe un consenso entre los estudiosos, hay varios puntos que concitarían sin duda un apoyo considerable:

(1) El culto a un gobernador, especialmente al emperador, fue un elemento central de la antigua vida religiosa. El antiguo historiador de Heidelberg, Géza Alföldy, va incluso más allá: 'Bajo el imperio romano, desde Augusto a Constantino, el culto al emperador fue, según los modelos de "religión" (no en sentido cristiano, sino en el sentido de la religión romana), el tipo más importante de culto'.[46] Ya no se puede decir que el culto imperial fue una invención cristiana,[47] o una simple manifestación de lealtad política.[48]

(2) Muchos aspectos del culto imperial podían remontarse a los cultos de los gobernadores helenistas, especialmente el énfasis en la importancia de devolver las deudas de sus beneficios. Sin embargo, con Augusto y la llegada del imperio hubo notables

---

45. Véase Paul Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990), p. 3: 'Mi interés se centra... en la totalidad de imágenes que pudo haber experimentado un mundo contemporáneo... no sólo "obras de arte", edificios e imaginería poética, sino también ritual religioso, vestimentas, ceremonias de estado, conducta del emperador y sus formas de interrelación social'.

46. G. Alföldy, 'Subject and Ruler, Subjects and Methods: An Attempt at a Conclusion', en Small, *Subject and Ruler*, p. 255. Véase Price, *Rituals and Power*, p. 130: 'El culto imperial... fue probablemente el culto más importante en la provincia de Asia'.

47. G. Alföldy cita el punto de vista de Kurt Latte (1958), generalmente rechazado en la actualidad, de que el culto imperial fue invención de los Padres de la Iglesia. 'Subject and Ruler', p. 254. Véase también Zanker, *Power of Images*, p. 299.

48. Véase Price, *Rituals and Power*, p. 55, donde menciona a cierto número de especialistas que defendieron este punto de vista. Obsérvese su insistencia (p. 71) en que 'es un grave error reducir el culto imperial a un peón en el tablero de ajedrez de la diplomacia... No fue ideado simplemente para halagar al emperador'. Véase también Zanker, *Power of Images*, p. 299.

cambios. 'Los decretos de Augusto explicitan y elaboran comparaciones entre las acciones del emperador y las de los dioses'.[49] En el periodo helenista, los cultos a los gobernadores fueron generalmente cultos urbanos. Éstos continuaron en el periodo romano, pero además fueron establecidos numerosos cultos por las asambleas provinciales.[50]

(3) El culto no fue el ámbito propio de la elite. Todas las clases y grupos tomaban parte en él, en ciudades y pueblos, a lo largo y ancho del imperio.[51] Sin embargo, son escasos los datos relativos a las áreas rurales.[52]

(4) Bajo los sucesores de Augusto no disminuyó el interés por el culto; continuó (con numerosas variantes) hasta finales del siglo III. Es un error suponer que el Cristianismo primitivo no experimentó su impacto antes de la época de Domiciano.[53] Stephen Mitchell no exagera cuando insiste en que el culto público a los emperadores fue el obstáculo con el que tropezó el progreso del Cristianismo, y que fue la fuerza que arrastró a nuevos candidatos a dar marcha atrás y volver al paganismo imperante.[54]

(5) El culto imperial, 'con sus festivales, juegos, representaciones, procesiones y banquetes públicos, debió de ejercer considerable atracción'.[55] Según Justin Meggitt, parece que el culto fue practicado de forma entusiasta tanto en privado como en público,

---

49. Price, *Rituals and Power*, p. 55. Por contraste Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*, p. 196: 'Der Kaiserkult gehörte, wenn man einmal so formulieren darf, mehr zur politisch-religiösen Engagement der Vielen'.

50. Price, *Rituals and Power*, p. 56. Así también F. Millar, 'The Impact of Monarchy', en F. Millar y E. Segal (eds.), *Caesar Augustus: Seven Aspects* (Oxford: Clarendon, 1984), p. 53.

51. Alföldy, 'Subject and Ruler', p. 255; Price, *Rituals and Power*, pp. 107-111.

52. Price, *Rituals and Power*, pp. 91-97.

53. *Pace* Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*, p. 197.

54. S. Mitchell, *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor*, vol. II (Oxford: University Press, 1993), p. 10.

55. Alföldy, 'Subject and Ruler', p. 255.

aunque los materiales que demuestran esto han sido hasta ahora generalmente marginados en los trabajos de investigación; y en realidad queda todavía mucho por hacer.[56]

(6) Historiadores de la antigüedad insisten ahora en que habría que prestar una cuidadosa atención a la cronología y a los posibles cambios y evoluciones, así como a la sede del culto imperial en contextos locales. Intentaré hacer esto en las dos secciones siguientes de este capítulo.

Hablaré ahora de algunos de los principales ejemplos del uso del grupo léxico 'evangelio' en el culto imperial. Empezaré con datos literarios tomados de Filón y de Josefo, antes de volver a las inscripciones.

El filósofo judío Filón escribió por la época en que los cristianos empezaron a utilizar el grupo léxico en cuestión. Filón no usó nunca el sustantivo en toda su amplia obra, pero el verbo aparece en once ocasiones, generalmente con sentido no religioso: 'anunciar (buenas) noticias'.[57] Sin embargo, en tres pasajes el contexto es especialmente importante, pues en él queda reflejado el lenguaje y la ideología del culto imperial.

En *De Legatione* §18 es anunciada como buena noticia la recuperación de una enfermedad por parte del emperador Calígula, pues al principio había sido considerado un 'salvador y benefactor', que 'derramaría arroyos de bendiciones por Asia y Europa' (§22). Poco después, en el mismo escrito, una referencia a la velocidad con la que deben ser transmitidas las buenas noticias forma parte de una comparación de Calígula con el dios Hermes (§99). Se dice

56. J.J. Meggitt, 'Taking the Emperor's Clothes Seriously: The New Testament and the Roman Emperor', en Christine E. Joynes (ed.), *The Quest for Wisdom: Essays in Honour of Philip Budd* (Cambridge: Orchard Academic, 2002), pp. 150-151.

57. Para más detalles, véase P. Borgen, K. Fuglseth y R. Skarsten, *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria* (Grand Rapids: Eerdmans; Leiden: Brill, 2000).

también que un informe de la ascensión de Calígula al trono fue recibida como una buena noticia, por la que fueron ofrecidos sacrificios en el templo de Jerusalén (§231-232; véase también §356). El polémico relato de Filón, cargado de ironía, sobre el reinado de Calígula fue escrito poco después de la muerte del emperador el año 41, de modo que resulta obvia la posible relevancia de estos pasajes para el primitivo uso cristiano del grupo léxico 'evangelio'. Volveremos después sobre este punto.

El historiador judío Josefo, que escribió unas tres décadas más tarde, usa el verbo una docena de veces, generalmente con el sentido de 'anunciar', aunque en algunos pasajes el anuncio es de 'buenas noticias', especialmente noticias de una victoria. Ninguno de estos pasajes deja traslucir connotaciones religiosas. Sin embargo, para nuestros propósitos, sus tres usos del sustantivo son de considerable interés.

Josefo refiere que, con ocasión de la noticia relativa a la ascensión del nuevo emperador Vespasiano (69 d.C.), 'cada ciudad celebró una fiesta por la buena noticia (ἑώρταζεν εὐαγγέλια) y ofreció sacrificios por él' (*Bell.* IV.618). Una terminología similar es utilizada en *Bell.* IV.656: el pueblo de Roma celebró (εώρταζε) con una fiesta común la ascensión de Vespasiano al trono y la caída de Vitelio; al llegar a Alejandría, Vespasiano fue recibido con esta buena noticia (εὐαγγέλια). Las tonalidades religiosas son obvias. En ambos pasajes el término εὐαγγέλιον es usado en plural.

El tercer pasaje es desconcertante. Josefo informa que algunos ciudadanos influyentes de Jerusalén habían enviado una delegación al procurador Floro urgiéndole a que enviara tropas a aquella ciudad, que estaba alborotada. 'Para Floro la noticia fue un prodigio enviado de lo alto [o, mejor, 'estremecedor'] (φλώρῳ μὲν οὖν δεινὸν εὐαγγέλιον ἦν). Determinado como estaba a emprender la guerra, Floro no respondió a los emisarios' (*Bell.* II.420). Aquí εὐαγγέλιον es inesperadamente usado en singular, como ocurre sin excepción en los escritos del NT, pero sin artículo. Sin embargo, este pasaje es

muy difícil de reconstruir, si no imposible; dos variantes textuales confirman que los primeros escribas quedaron tan desconcertados como nosotros.[58]

La insistencia de Gerhard Friedrich en que 'ni en Filón ni en Josefo encontramos la misma concepción que en el Segundo Isaías relativa a la persona que trae buenas noticias' es sin duda correcta.[59] Sin embargo, el uso que hacen de nuestro grupo léxico en el contexto del culto imperial nos conduce por veredas por las que vale la pena avanzar, aunque hasta hace poco han sido consideradas por muchos como callejones sin salida.[60]

Los datos literarios de Filón y Josefo recién mencionados pueden ser complementados con pruebas extraídas de un creciente número de inscripciones. La más importante sigue siendo la llamada inscripción Priene, cuyos primeros fragmentos fueron publicados en 1899. El estudio que hace Adolf Deissmann de esta inscripción en su *Licht vom Osten* (1908) condujo a un interés frenético por el culto imperial. El libro fue traducido rápidamente al inglés con el título *Light from the Ancient East* (Londres: Hodder and Stoughton, 1910). Sigue siendo un clásico, a pesar de descubrimientos y estudios más recientes.

Muchas cosas han pasado desde la época de Deissmann, pero poco se ha filtrado en los diccionarios y manuales del NT. Han sido descubiertos muchos más fragmentos de esta inscripción; contamos actualmente con trece en total, hallados en cinco ciudades de Asia

---

58. He citado el texto LCL de Thackeray, que traduce δεινόν como 'prodigio enviado de lo alto', pero parece una traducción probablemente incorrecta, pues en griego helenístico δεινὸς tiene el sentido opuesto: 'causa de miedo' (así BDAG). La expresión puede ser un oxímoron: 'buena noticia terrorífica'. Véase Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*, pp. 169-170 n. 2.

59. Gerhard Friedrich, art. εὐαγγελίζομαι en TDNT III, p. 714.

60. Justin Meggitt observa que, hasta hace poco, los estudiosos del NT que han tomado en serio la figura del emperador romano se han visto convertidos en objeto de ridículo, y su interés ha sido considerado, como mucho, algo excéntrico. 'Taking the Emperor's Clothes Seriously', pp. 143-169.

Menor: Priene, Apamea, Maeonia, Eumenia y Dorylaeum.[61] Esta inscripción fue ampliamente difundida en griego y latín en muchos más lugares que los mencionados, no sólo en las grandes ciudades, sino también en áreas menos pobladas. Sólo el conocidísimo *Res Gestae Divi Augusti*, el propio catálogo del emperador relativo a sus hazañas en todo el imperio, causó incluso un impacto mayor en el siglo I d.C. Copias de las *Res Gestae* en latín (a menudo con una traducción griega o una paráfrasis) fueron erigidas en bloques de piedra en las ciudades y pueblos de Asia Menor, y probablemente también en Galacia a instigación de la asamblea provincial o *koinon* hacia el año 19 d.C.[62]

El título habitual 'Inscripción de Priene' es más bien inapropiado. Priene, que está aproximadamente a mitad de camino entre Éfeso y Mileto, fue por casualidad el lugar donde tuvo lugar el primer descubrimiento; los fragmentos hallados en las otras cuatro ciudades son menos importantes, pero eso es algo puramente aleatorio. Cuando los ancianos de Éfeso viajaron al encuentro de Pablo en Mileto (Hch 20,15-17), pudieron muy bien haber interrumpido su viaje en Priene.

Personalmente prefiero llamar a esta inscripción 'Inscripción del Calendario', pues con ella se pretendía animar a la sustitución del calendario lunar local por el cálculo solar del calendario Juliano, tal como era usado en Roma. Un cambio de calendario era en la antigüedad un asunto delicado. Había que manejar con mucho tacto la recomendación de 'hacer lo que Roma hace'. Así, en torno al año 9

---

61. La edición crítica más amplia y el estudio correspondiente pertenecen a Umberto Laffi, 'Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a.C. del nuovo calendario della Provincia d'Asia', *Studi Classici e Orientali* 16 (1968) 5-98. Véase también Robert K. Sherk, *Roman Documents from the Greek East: Senatus Consulta and Epistula to the Age of Augustus* (Baltimore: Johns Hopkins, 1969), pp. 328-337 para una edición del texto griego, notas, bibliografía y un breve estudio.

62. Véase *Res Gestae Divi Augusti*, ed. P.A. Brunt y J.M. Moore (Oxford: University Press, 1967). También S. Mitchell, 'Galatia under Tiberius', *Chiron* 16 (1986) 17-33. Debo la última referencia a T. Witulski, *Die Adressaten des Galaterbriefes. Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), p. 147.

a.C., el procónsul de Asia, Pablo Favio Máximo, escribió una carta proponiéndolo a la asamblea provincial, el *koinon* responsable del culto al emperador en la provincia. Su sugerencia está redactada de tal modo que equivale casi a una orden.[63] La asamblea respondió a su debido tiempo con dos decretos. Formalmente aprobaba el cambio propuesto, e insistía en que Pablo Fabio Máximo debía ser honrado con una corona por sugerir que habría que conceder al emperador Augusto el honor de que el nuevo año empezase el día de su cumpleaños, el 23 de septiembre. La carta y los decretos fueron grabados en numerosos y enormes bloques de piedra, que fueron después erigidos por todas las ciudades de Asia Menor.

El nivel de alfabetización era muy bajo en Asia Menor, de modo que sólo un porcentaje mínimo de la población habría podido leer la larga inscripción; y menos aún habrían sido capaces de apreciar las florituras retóricas. Pero la mayoría de la gente tendría su punto de vista sobre el mensaje, pues algunas ciudades, que no se dejaron encandilar por la retórica, se negaron a adoptar la reforma del calendario propuesta.[64]

En esta inscripción es usado en plural una sola vez el sustantivo εὐαγγέλιον; seguramente hay un segundo ejemplo en una línea dañada. El contexto en el que aparece esa palabra es importante. Éste es el comienzo de la carta de Pablo Fabio Máximo:

> (Es difícil decir) si el cumpleaños de nuestro divinísimo César Augusto (ἡ τοῦ θειοτάτου Καίσαρος γενέθλιος ἡμέρα) representa un momento de gozo o beneficio, pues es una fecha que podría compararse, sin miedo a entrar en contradicción, con el comienzo de todas las cosas (τῆι τῶν πάντων ἀρχῆι)... él devolvió la estabilidad, cuando todo se estaba desmoronando y hundiendo en la confusión, y proporcionó un aspecto renovado a todo el mundo, que habría acabado aceptando su propia ruina de no haber contado con la buena y común suerte de todos los nacidos: César Augusto. (líneas 4-9)

63. Sherk, *Roman Documents*, p. 334.
64. Price, *Rituals and Power*, p. 106.

'Devolver la estabilidad', 'un aspecto renovado a todo el mundo'... todo ello suena a propaganda de la prensa oficial a favor de sus amos políticos. La frase 'el comienzo de todas las cosas' les habría sonado sin duda a los primeros cristianos, aunque tendrían una comprensión muy distinta de lo que significaba oficialmente 'el comienzo de todas las cosas'. La idea de que Augusto era 'divinísimo' habría hecho que muchos cristianos apretaran los dientes, pues para ellos era más apropiado conceder cualidades suprahumanas a Jesucristo, no a Augusto.

Ésta es una parte de la respuesta de la asamblea provincial:

> En su demostración de interés y generosidad a nuestro favor, la Providencia (πρόνοια), que rige todas nuestras vidas, las ha adornado con el bien más estimable: Augusto. La Providencia ha dotado a Augusto de poder divino en beneficio de la humanidad, y en su beneficencia nos ha concedido a nosotros y a los que vengan después [un Salvador] que pone fin a la guerra y que pondrá todas las cosas [en un orden lleno de paz]...Y César, [al manifestarse], ha trascendido las expectativas de [todos los que habían anticipado buenas noticias], no sólo por sobrepasar los beneficios concedidos por sus predecesores, sino por no dar cabida a que le sobrepasen quienes vengan después de él, con el resultado de que el cumpleaños de nuestro dios señaló el comienzo de buenas noticias para el mundo merced a él (ἦρξεν δὲ τῶι κόσμωι τῶν δι 'αὐτον εὐαγγελί [ων ἡ γενέθλιος ἡμ]έρα τοῦ θεοῦ) (líneas 34-41).[65]

Encontramos aquí un inequívoco tufillo a escatología y soteriología. La llegada del divino Augusto como 'buena noticia' había sido ansiosamente esperada. Llegó como salvador y benefactor, proporcionando beneficios a todos. Trajo la paz, y continuará haciéndolo. Él mismo fue 'buena noticia'. En la respuesta a la carta original sorprende especialmente la reiteración de que el nacimiento de Augusto constituyó 'el comienzo de todas las cosas'.

---

65. Cito con pocas modificaciones la traducción de F.W. Danker, *Benefactor* (St Louis, Miss.: Clayton, 1982), pp. 216-217. El griego está tomado de la edición de Laffi, 'Le iscrizioni'.

La inscripción del calendario en cuestión no es ni mucho menos un ejemplo aislado del modo en que Augusto era percibido por la gente. Un largo decreto, aunque muy mal conservado, comienza con estas palabras: 'Puesto que el emperador César, hijo de dios, dios Sebastos, ha sobrepasado con sus beneficios incluso a los dioses olímpicos...'.[66] Es difícil que Augusto pudiese haber sido elevado a una posición más alta.

Durante los dos siglos posteriores, la ascensión al trono de un nuevo emperador romano seguía siendo considerada una 'buena noticia'. Una carta en papiro escrita después del 238 d.C. empieza así: 'Puesto que he llegado a enterarme de la buena noticia de la proclamación como César (de Cayo Julio Vero Máximo Augusto)...' (ἐπεί γν[ώ]στ[ης ἐγενόμην τοῦ] εὐαγγελ[ίο]υ περὶ τοῦ ἀνηγορεῦσθαι Καίσαρα...)[67]. Su padre emperador es descrito como 'señor, amadísimo de los dioses'. Éste es el único ejemplo no-cristiano de εὐαγγέλιον, escrito en papiro, que usa el sustantivo en singular. Sin embargo, la palabra clave está tan dañada que no podemos estar completamente seguros de que haya que leer el singular.

Actualmente este fragmento de papiro y la misteriosa frase de Josefo (*Bell.* II.420) citada más arriba son raras excepciones que confirman la regla: en los escritos y documentos grecorromanos de los dos siglos precedentes y de los tres posteriores a Cristo, la expresión 'buena noticia' se halla casi siempre en plural. En el pequeño número de ejemplos de εὐαγγέλιον en singular es evidente la sede 'secular' de 'buena noticia': no hay rastros de tonalidades religiosas.[68] Contrastan llamativamente los escritos cristianos hasta mediados del siglo II, donde el sustantivo es *siempre* usado en singular. Al ele-

---

66. *I. Olympia* 53, tal como es citado por Price, *Rituals and Power*, p. 55.

67. *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten* I (1915) 421.2. Cito el texto y la traducción ofrecida por Horsley, *New Documents*, vol. III, p. 12. Véase también A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (Londres: Hodder and Stoughton, tr. in. 1910), pp. 371-372.

68. Así también Frankemölle, *Evangelium*, p. 89. De las referencias dadas en BDAG, Pseudo-Luciano, *Asinus* 26 y Apiano, *Bella Civilia* 3.92 están en singular.

gir el singular, los cristianos pretendían resaltar un determinado aspecto. En la próxima sección de este capítulo determinaremos cuándo, dónde y por qué lo usaron por vez primera.

Igualmente importante para nuestro propósito es el contexto en el que el grupo léxico fue usado con frecuencia por escritores no-cristianos. Aunque el sustantivo es usado en plural sin connotaciones religiosas,[69] es evidente la frecuente asociación del grupo léxico con el culto imperial. Más arriba ya hicimos referencia a algunos ejemplos tomados de los escritos de Filón y Josefo en el siglo I. El uso del sustantivo en la inscripción del Calendario no es más que la punta de un iceberg. G.H.R. Horsley ha catalogado nueve ejemplos más del uso en plural de 'buena nueva' (τὰ εὐαγγέλια) en algunas inscripciones. Y resume así los contextos: 'El uso del neutro plural es evidente: se refiere a buenas noticias (procedentes con frecuencia de un monarca), tales como las relativas a sus victorias o concesiones de beneficios; la palabra es empleada en particular con referencia a los sacrificios celebrados en tales ocasiones. Casi todos los ejemplos son del periodo helenístico'.[70] Se aprecia así que las raíces son más profundas que el culto imperial relacionado con Augusto y sus sucesores.

2.5.1. Rivalidad

Ha llegado el momento de afrontar la cuestión clave. Ya hemos visto que el grupo léxico 'evangelio' era muy frecuente en los antiguos escritos cristianos, y que el uso de la expresión τὸ εὐαγγέλιον, 'el evangelio', de forma absoluta era particularmente distintiva. El grupo léxico fue utilizado en contextos no religiosos, pero mucho

69. Véase Horsley, *New Documents*, vol. III, pp. 10-15. Horsley se refiere (*inter alia*) al uso que hace Cicerón de εὐαγγελία en tres de sus cartas a Ático: 2.3.1; 2.12.1; 13.40.1.

70. *New Documents*, vol. III, p. 13. En un e-mail fechado el 21 de febrero de 2000, el profesor Horsley confirmaba que él y sus colegas habían localizado más ejemplos, que serán incluidos en su léxico del NT, de próxima aparición, junto con ejemplos documentarios.

más sorprendente es su uso con tonalidades religiosas en relación con el culto imperial, que se hallaba casi generalizado en las décadas en que los cristianos empezaban a dejarse notar por primera vez. Entonces, ¿cuál es la relación entre los usos del grupo léxico 'evangelio' en estos dos diferentes ámbitos?

La antigua preferencia cristiana por el sustantivo en singular no puede explicarse con facilidad: si tuvo lugar como un desarrollo del uso de la Escritura o como influencia de las tradiciones relativas a Jesús; incluso con el verbo, la continuidad es sólo limitada. Que fuera un préstamo absoluto del vocabulario del culto imperial resulta ciertamente poco plausible, pues, como hemos podido ver, el uso cristiano del sustantivo 'evangelio' casi carece de precedentes contemporáneos. Aunque hay ciertas semejanzas en cuanto a conceptos e ideología se refiere, las diferencias son también muy importantes.

En el mundo grecorromano de la época de Pablo, la expresión 'buenas noticias' estaba asociada por lo general con la nueva esperanza, la aurora de una nueva era, la 'buena nueva' que se comunicaba con ocasión del nacimiento, la ascensión al trono o la recuperación de la salud de un emperador romano. De ahí que pudiera haber más de una sede de las 'buenas noticias'. Por otra parte, para los cristianos, el Evangelio es la iniciativa de Dios, la buena nueva de que Dios ha llevado a cabo su plan y sus propósitos relativos a la humanidad: su centro lo ocupaba Jesucristo, Hijo de Dios. En el núcleo de la teología de Pablo descubrimos la convicción de que, en la plenitud del tiempo, Dios había enviado a su Hijo para salvar y redimir tanto a judíos como a gentiles (Ga 4,4-5). La vida, muerte y resurrección de Jesús fue la manifestación, 'una vez por todas', de '*la única alegre noticia*' de Dios. Para Pablo, su proclamación de la 'buena noticia' no era el 'cumpleaños' de Cristo, que señalaba la aurora de una nueva era, como ocurría con Augusto, sino la crucifixión y resurrección de Cristo. Ésta era la buena noticia de Dios.

He venido poniendo de relieve el telón de fondo que serviría de referencia a quienes *escuchaban* la proclamación paulina del 'evan-

gelio'. Para el propio Pablo había otro telón de fondo: la Escritura. Nos lo dice explícitamente: el Evangelio que él proclamó a los corintios (aquí yuxtapone sustantivo y verbo: lit. 'el Evangelio que él evangelizó') estaba de acuerdo con las Escrituras (1 Cor 15,1-5). Pablo insiste en que tanto la muerte de Cristo 'por nuestros pecados' como su vuelta a la vida debían de ser entendidas con referencia a ese telón de fondo. Preguntarse por los pasajes que tendría Pablo en mente cuando escribió o dictó esos versículos es hacerse una pregunta equivocada. Pablo está interesado en la correspondencia general de los principales temas del Evangelio con la Escritura.

En consecuencia, si Pablo (y se trata de un 'si' muy importante, por las razones aducidas), sus predecesores y colaboradores "tomaron prestado" un uso lingüístico corriente y bien establecido, relacionado con un culto imperial omnipresente, lo adaptaron radicalmente y le dotaron de un contenido claramente cristiano. Y, por supuesto, dicho contenido hunde profundamente sus raíces en la Escritura. Una serie de temas religiosos fue cambiada por otra. La proclamación cristiana de la provisión de Jesucristo por parte de Dios tuvo que calar inmediatamente en un mundo familiarizado con diferentes 'evangelios' (τὰ εὐαγγέλια). La proclamación del Evangelio no tuvo lugar en una situación de aislamiento de la cultura social, política y religiosa de la época: fue escuchada normalmente con el telón de fondo del culto imperial.

Creo que no podemos estar seguros del *origen* del uso cristiano del grupo léxico 'evangelio'. Al final de la sección 2.4.1 he dicho que una investigación sobre el *origen* del peculiar uso cristiano del grupo léxico 'evangelio' no es capaz de conducirnos a la localización del santo Grial. La documentación que he presentado después en esta sección ha confirmado que la cautela debe estar a la orden del día. Pero lo que está claro es que hubo 'evangelios' rivales.[71]

71. He elegido 'rival' deliberadamente. Justin Meggitt, 'Taking the Emperor's Clothes Seriously', usa la expresión 'rivalidad polémica', pero, al menos en vida de Pablo, es difícil encontrar un uso polémico por cualquiera de las dos partes.

¿Qué eco tendría entre la gente a quien Pablo proclamaba por vez primera las buenas noticias de Dios, o entre quienes escuchaban sus cartas, leídas en voz alta? Probablemente no pensarían en el uso 'no religioso' del sustantivo en la Biblia griega (tampoco probablemente el rico uso teológico del verbo en el Segundo Isaías y pasajes análogos), sino en el uso 'religioso' del grupo léxico en el culto imperial, que impregnaba las ciudades en las que el Cristianismo floreció por vez primera. Como siempre, Evangelio y cultura están entrelazados, y a veces enemistados entre sí.

El término 'evangelio' pudo haber sido adaptado de su uso en plural en el culto imperial, o bien de su uso secular, en el que significaba sin más 'buenas noticias', sin connotaciones religiosas. Pero en cualquiera de los dos casos, la fuente fue modificada radicalmente, en parte a la luz del uso bíblico del verbo, y especialmente sobre la base de las primitivas convicciones cristianas relativas a la acción salvífica de Dios a través de la muerte y la resurrección de Cristo.

2.6. Uso de 'evangelio' en las iglesias de Galacia

Tomaré ahora como testigo la carta de Pablo a las iglesias de Galacia. ¿Escucharon los primeros oyentes la proclamación misionera de Pablo y la lectura de su carta teniendo como telón de fondo el culto imperial? A primera vista, la región de Galacia parece ser el territorio menos prometedor para hacer una investigación de este tipo. Los estudios especializados siempre se han centrado en un ramillete de problemas originados por la discusión de Pablo con los agitadores a los que acusaba de intentar pervertir el evangelio de Cristo (Ga 1,7). El ámbito social y las creencias religiosas de los gentiles de Galacia, anteriores a su conversión, raramente han recibido la atención adecuada.

Por otra parte, el grupo léxico 'evangelio' es particularmente llamativo en esta carta: el sustantivo y el verbo son usados juntos

siete veces. Sólo en 1 Corintios es igual de llamativa esa terminología (y esta carta es como unas tres veces más larga que Gálatas). El mencionado grupo léxico parece haber sido usado por Pablo durante su visita inicial a las iglesias de Galacia (1,7-8; 4,13).[72] Y es razonable deducir que los agitadores usaron también el término 'evangelio' (1,6-9).

Antes de pensar en la posible presencia del culto imperial en la vecindad de las iglesias de Galacia, habremos de tener en cuenta dónde estaban localizadas. Esta añeja dificultad ha sido ampliamente tratada entre los expertos. Hace más o menos una década, era normal que los comentaristas de Gálatas manifestaran sus preferencias al respecto, sin molestarse en discutir los méritos de las tesis alternativas.[73] Recientemente ha sido reabierta la cuestión a la luz de nuevos datos ofrecidos por historiadores de la antigüedad. A mi juicio, la tendencia ha virado decisivamente a favor de Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe como las localizaciones de las iglesias de Galacia, e.d. ciudades a lo largo de la Via Sebastes, en la parte meridional de la provincia romana. Antioquía, Iconio y Listra fueron colonias romanas.[74] No es una simple coincidencia el que Pablo buscase colonias romanas en Filipo y Corinto.

Varios estudios, serios y minuciosos, han propiciado un consenso cada vez mayor. Entre ellos se incluyen tres publicaciones en alemán,[75] algo sin duda sorprendente, pues, en el pasado, los especialistas de lengua alemana habían defendido la hipótesis

---

72. M. Winger, 'Act One: Paul arrives in Galatia', *NTS* 48 (2002) 548-567.

73. P.e., H.D. Betz dedica sólo cuatro párrafos a este problema en su comentario de la colección Hermeneia (Filadelfia: Fortress, 1979). En su comentario de la Anchor Bible (Nueva York: Doubleday, 1998), J.L. Martyn incluye sólo tres párrafos. Ambos optan por el 'norte de Galacia' o por la hipótesis 'territorio'.

74. Referencias bibliográficas en C. Breytenbach, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes* (Leiden: Brill, 1996), p. 1 n. 4.

75. Riesner, *Paul's Early Period* (ver más arriba, n. 33), esp. pp. 273-279; Breytenbach, *Paulus und Barnabas*; Witulski, *Die Adressaten des Galatarbriefes*.

del norte de Galacia o la teoría étnico-territorial. Se pensaba que las iglesias de Galacia eran Ancira, Pesino y Tavio.[76]

La voz más importante en el tratamiento actual del problema ha sido quizá la del historiador de la antigüedad Stephen Mitchell, cuyo inigualable conocimiento de la historia y la cultura de Anatolia ha aparecido ahora en dos sustanciosos volúmenes. Mitchell es tajante: 'virtualmente no hay nada que pueda decirse de la teoría del norte de Galacia'.[77] Hasta donde yo puedo saber, actualmente no existe una defensa a ultranza de la teoría del norte de Galacia, que ahora resultaría muy improbable.[78]

En consecuencia, podemos tomar muy en serio los detalles geográficos y el 'colorido local' del relato lucano de Hch 13 y 14: el llamado primer viaje misionero de Pablo fuera de Siria y Palestina. En este caso, parece que Lucas tuvo acceso a una fuente digna de crédito, aunque debemos tener en cuenta los retoques que hizo. Después de un contacto con el procónsul Sergio Paulo en Chipre (quizá conversión incluida), Pablo y sus compañeros viajaron por mar de Pafos a Perge, para trasladarse después a la colonia romana de Antioquía de Pisidia, utilizando la Via Sebastes (Hch 13,4-14).[79]

---

76. Si optamos por la teoría del norte de Galacia, habrá que decir que en Ancira es bastante evidente la presencia del culto imperial. El impresionante templo de Roma y Augusto ya estaba construyéndose hacia la mitad del reinado de Augusto. El texto latino de las *Res Gestae* y su paráfrasis griega estaban grabados en los muros del templo. En Pesino se impuso pronto el culto a los emperadores. Véase Mitchell, *Anatolia* (arriba n. 54), vol. I, p. 103.

77. Ibid., vol. II, p. 3.

78. En su *The Book of Acts in its Hellenistic Setting* (Tubinga: Mohr, 1989), p. 307, C.J. Hemer dudaba si sería posible reconsiderar adecuadamente la teoría del norte de Galacia, intentando hacer un uso equilibrado y selecto de las pruebas epigráficas.

79. Véase especialmente Breytenbach, *Paulus und Barnabas*; P. Pilhofer, 'Luke's Knowledge of Antioch', en T. Drew Bear, M. Tashalan y C.M. Thomas (eds.), *Actes du Ier Congrès International sur Antioche de Pisidie* (Lyon y París: Université Lumière-Lyon 2 y Diffusion de Boccard, 2000), pp. 77-84. D. Campbell observa que las referencias de Lucas a Perge y Atalía, así como el viaje por tierra de Pablo a Antioquía de Pisidia son 'exactas'.

¿Por qué no se quedó Pablo en Panfilia, en la región de Perge y Atalía, en lugar de emprender un arduo viaje por las montañas del Tauro hasta Antioquía de Pisidia?

Es posible que Sergio Paulo (que eventualmente se convirtió en cónsul de Roma hacia el año 70) persuadiese a Pablo a dirigirse a su patria chica, Antioquía de Pisidia, su base militar en el interior. Esta teoría ha concitado un considerable apoyo, pues el procónsul tenía estrechos vínculos familiares en Antioquía.[80] Stephen Mitchell es lo suficientemente atrevido como para afirmar que 'es una deducción elemental' pensar que Sergio Paulo sugirió y animó a Pablo a hacer el viaje territorio arriba hasta Antioquía.[81] En este caso, las primeras personas que Pablo habría encontrado en la colonia romana habrían sido miembros de la elite romana, que estarían muy familiarizados con el culto imperial.[82] Sin embargo, como esta teoría se basa en poco más que una imaginación disciplinada, necesitamos pruebas evidentes de la presencia del culto imperial en Antioquía de Pisidia, antes de que podamos pensar que hay que leer Gálatas desde esta perspectiva.

Antioquía de Pisidia fue fundada como colonia romana el año 25 a.C., lo mismo que Listra; Iconio las siguió poco después. En tiempo de Pablo, Antioquía era la segunda ciudad de la provincia de Galacia, después de Ancira. Barbara Levick dice que 'Antioquía era una copia de Roma, no sólo por sus instituciones jurídicas y sacerdotales, su importante cuerpo deliberativo de ciudadanos, sus *vici* y sus siete colinas, sino por la mezcla de elementos no-italianos dentro de sus muros'. Añade que Antioquía era un ejemplo de asentamiento de veteranos romanos edificado sobre la ciudad original,

---

80. Mitchell, *Anatolia*, vol. II, pp. 5-8; Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, pp. 38-45.

81. S. Mitchell y W. Waelkens (eds.), *Pisidian Antioch: The Site and its Monuments* (Londres: Duckworth, 1998), p. 12.

82. S. Mitchell insiste en que la primera misión de Pablo a Asia Menor 'no tenía como objetivo las clases bajas de los nativos de Anatolia, y menos aún los "necios gálatas", sino la elite provincial romanizada'. Ibid.

'que daba como resultado una sociedad plural, una desconcertante y contradictoria variedad de fenómenos culturales y sociales, y una neta división entre clases altas y bajas'.[83] De Antioquía, Pablo continuó su viaje por la Via Sebastes en dirección a las colonias romanas de Iconio y Listra, antes de utilizar otro camino (quizá por entonces sin pavimentar) hacia Derbe. Regresó por el mismo camino a Antioquía, y de aquí a Perge y Atalía (Hch 14,6.8.20-26).[84]

Pablo usó Antioquía como base de operaciones. La idea tiene sentido si observamos la red provincial de carreteras. Aunque las excavaciones arqueológicas han sido informales y están muy lejos de poder completarse, contamos actualmente con pruebas de que el culto imperial constituía una parte importante de la vida religiosa de la ciudad durante las visitas de Pablo. En el centro mismo del yacimiento arqueológico se elevaba un gran templo conectado a un recinto semicircular excavado en la roca. Aunque la atribución del templo ha venido debatiéndose desde las excavaciones llevadas a cabo por W.M. Ramsay entre 1912 y 1914, casi todos están de acuerdo actualmente en que se trata de un templo imperial de la época de Augusto o, como muy tarde, de Tiberio. Stephen Mitchell está convencido de que un nuevo análisis estilístico y una nueva lectura de una inscripción grabada en un propileo (pórtico) de tres arcos hace difícil creer que el edificio sea posterior a la muerte de Augusto el año 14 d.C. 'El templo... fue erigido para dar culto a Augusto durante su vida'.[85]

La inscripción es especialmente importante. Ha sido reconstruida así a partir de seis fragmentos:

---

83. Barbara Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (Oxford: University Press, 1967), pp. 190-191.

84. David French, 'Acts and the Roman Roads of Asia Minor', en D.W.J. Gill y C. Gempf (eds.), *The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 49-58.

85. Para un detallado estudio, véase el cap. 5, 'The Augustan Imperial Sanctuary', en Mitchell y Waelkens, *Pisidian Antioch*.

IMP • CAES[ARI • DI]VI • [F_AVGVSTO • PONTI[F]ICI • M[AXIM]O COS•X[III•TRIB]VN[ICIAE] • POTESTATIS • XXII • [IM]P • XIIII • P[•P•]

Imp(eratori) Caes(ari) Divi f(ilio) Augusto pontifici maximo co(n) s(uli) XIII
tribuniciae potestatis XXII imp(eratori) XIIII p(ater) p(atriae)

Al emperador César Augusto, hijo de un dios, pontífice máximo, cónsul por decimotercera vez, con poder tribunicio por vigésimo segunda vez, emperador por decimocuarta vez, padre de la patria.

Esta leyenda lleva la fecha del 2/1 a.C. 'En consecuencia, el propileo fue dedicado en vida al emperador Augusto, poco después de que recibiera el título de *pater patriae* el 5 de febrero del 2 a.C.'[86] Su decoración confirma el mensaje implícito en la inscripción: fue erigido para honrar a Augusto y conmemorar las victorias llevadas a cabo, y la paz que éstas habían proporcionado al mundo romano.[87]

Éste era también el mensaje transmitido por las *Res Gestae*, como se deduce de los fragmentos latinos descubiertos en Antioquía.[88] Con toda probabilidad, el texto íntegro estaba inscrito en diez columnas, en la parte interior de los dos pilares centrales del pórtico. Empezaba así: 'Las hazañas del divino Augusto, con las que sometió el mundo al poder del pueblo romano...' ('Res gestae divi Augusti, quibus orbem terrarum imperio populi romani subiecet...').[89] Las *Res Gestae* fueron publicadas a la muerte de Augusto, el año 14 d.C. 'Pueden ser concebidas como... su *apología* para hacerle acreedor de la dignidad de la corona y del rango divino, que con tanta

86. Para el texto y la traducción, véase Mitchell y Waelkens, *Pisidian Antioch*, p. 147. La *editio princeps* aún no ha sido publicada. Sin embargo, en un e-mail fechado el 24 de octubre de 2002 el Prof. Mitchell me confirmaba que, según su opinión, el texto provisional reproducido arriba es digno de crédito.

87. Mitchell y Waelkens, *Pisidian Antioch*, p. 164.

88. Mi alumno doctorando Justin Hardin ha hecho que me fije en el detalle de que hasta ahora no ha sido descubierto ningún fragmento griego en Antioquía. He sacado mucho provecho de mis conversaciones con el Sr. Hardin y de su trabajo 'The Social and Religious Setting of Galatians'.

89. Véase Brunt y Moore, *Res Gestae Divi Augusti*.

modestia (o prudencia) había rechazado durante su vida'.[90] Una copia pudo muy bien haber sido erigida en Antioquía poco después.

Vamos así acumulando pruebas de la importancia del culto imperial en Antioquía ya antes de la presencia de Pablo: el plano general del lugar, la decoración del templo y del pórtico, y las dos inscripciones mencionadas con anterioridad. ¿Pero qué decir de la carta de Pablo a las iglesias de Galacia? ¿Hay en el texto pasajes que puedan referirse al impacto del culto imperial en las vidas de los cristianos de Antioquía? Hay dos temas que pudieron haber sido *oídos* por los cristianos como contraoferta narrativa del relato proporcionado por el omnipresente culto imperial; y dos pasajes que podían referirse a este telón de fondo.

(1) Hay dos aspectos teológicos en la carta de Pablo que pudieron haber recordado a los gálatas que sus convicciones relativas a Jesucristo no encajaban en el conjunto de creencias y prácticas del mundo religioso y político romano en el que vivían.

El grupo léxico 'evangelio' es más llamativo en Gálatas que en cualquier otra carta de Pablo. Cuando los cristianos de Galacia escuchaban esa terminología (¡nada menos que trece veces!) en las primeras secciones de la carta, es muy posible que recordaran que Pablo, en su predicación inicial, insistió en que había *un solo* Evangelio de Jesucristo, que se contraponía a los 'evangelios' asociados al nacimiento, la ascensión al trono y la salud de los emperadores romanos.

En el núcleo del culto imperial anidaba la convicción de que Augusto era un 'hijo de dios', como ocurrió con sus sucesores. La inscripción mencionada en la sección 2.5, hecha con letras de bronce, estaba colocada en el pórtico de triple arcada que daba acceso al templo imperial, que dominaba la ciudad y los aledaños de Antioquía. Sería un constante recordatorio del estatus religioso de los emperadores. Así, la contraoferta de Pablo de que Jesús, y no los emperadores, era el Hijo de Dios habría sido especialmente significativa en aquel contexto.

90. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion* (arriba n. 44), p. 281.

Y ésta es precisamente la reivindicación que constituye el núcleo de la cristología de esta carta. En el capítulo introductorio define Pablo 'el evangelio' (el sustantivo es usado de forma absoluta en 1,11) como la manifestación, *por parte de Dios*, de Jesucristo como hijo suyo. En su declaración positiva sobre el origen de su evangelio al final de 1,12, Pablo insiste en que recibió el evangelio 'mediante una revelación (δι᾽ ἀποκαλύψεως) de Jesucristo'. Esta traducción de la New Revised Standard Versión conserva la ambigüedad del griego, que puede ser entendido como 'revelación que hace Jesucristo del evangelio' o como 'revelación que hace Dios de Jesucristo como contenido del evangelio'. Ésta última formulación es preferible, especialmente si tenemos en cuenta los comentarios posteriores de Pablo en 1,15-16, que explican el contenido del lacónico término 'el evangelio' y subrayan (una vez más) la iniciativa de Dios en la revelación o manifestación de su Hijo.

En su llamativo saludo inicial insiste Pablo en que Cristo se entregó por los pecados (Ga 1,4), y en el clímax de su prolongada exposición teológica de 2,15-20 afirma que el Hijo de Dios lo amó y se entregó por él (2,20). Tales afirmaciones habrían sonado de forma discordante a oídos de quienes estaban acostumbrados a escuchar que el emperador, como *divi filius*, un hijo de dios, había proporcionado beneficios al mundo, incluidos el bienestar general y la paz. El amor de autoentrega por los demás, incluso hasta la muerte, *no* formaba parte del repertorio imperial.

Lo mismo ocurre en lo que considero el corazón teológico de la carta: 4,1-7. Dios envió a su Hijo en la plenitud del tiempo: ésta es la buena noticia de Dios relativa a Jesucristo. En la ya mencionada inscripción del Calendario, el comienzo de la buena noticia para el mundo es la donación de Augusto, por parte de la Providencia, como el salvador que ha puesto fin a las guerras. Pero el paralelismo parcial acaba aquí bruscamente, pues en la ideología del culto imperial no hay matices de redención ni de ofrecimiento de filiación adoptiva a los que se entregan a la fe en el Hijo de Dios.

Ahora bien, no estoy sugiriendo que el contenido del evangelio de Pablo o la cristología de filiación divina fuesen un préstamo del lenguaje y de la ideología del culto imperial, o incluso que se vieran fuertemente influenciados por ellos. Sin embargo, a la luz de todo lo que he venido diciendo, podemos reproducir sin dificultad el mundo religioso y político en el que fue escuchada la proclamación inicial de Pablo y su carta a las iglesias de Galacia. El Evangelio de Jesucristo y los evangelios de los Césares eran rivales.

(2) Si se aceptan en líneas generales las observaciones que acabo de hacer, merece la pena entonces considerar si hay pasajes en la carta de Pablo a las iglesias de Galacia que aludan a posibles presiones para practicar el culto imperial. Ga 4,8-10 es un buen candidato.

> [8] En otro tiempo, cuando no conocíais a Dios, estabais esclavizados a seres que por naturaleza no son dioses. [9] Pero ahora que habéis llegado a conocer a Dios, o más bien que él os ha conocido, ¿cómo podéis volver a esos espíritus elementales (στοιχεῖα) sin fuerza ni valor? [10] ¿Cómo podéis desear volver a ser esclavos de ellos? Observáis días, meses, estaciones y años especiales.

El consenso en la interpretación de este pasaje, que yo adopté en el pasado, era el siguiente.[91] Antes de hacerse cristianos, los gálatas estaban esclavizados a 'seres que por naturaleza no son dioses', e.d. a los ídolos (cf. 1 Cor 8,5 y 12,2). Es decir, debieron haber sido gentiles. Ahora, como creyentes, han llegado a conocer, e.d. a experimentar, el Espíritu de Dios (cf. 3,1-5 y 4,6). ¿Pero qué son esos especiales 'días, meses, estaciones y años' que los gálatas desean ahora observar tan fielmente, incluso como cristianos? He venido admitiendo que aquí puede ser detectada la influencia de agitadores que animaban a los cristianos gálatas a observar los sábados ('días') y festivales ('estaciones') judíos. La observancia de los 'meses' se refería proba-

---

91. Véase G.N. Stanton, 'Galatians', en J. Barton y J. Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary* (Oxford: University Press, 2001), pp. 115-165.

blemente a la luna nueva que señalaba el comienzo de cada mes. No se puede determinar con precisión el contenido del término 'años'.

Sin embargo, existe una interpretación alternativa que merece consideración. H.D. Betz observa que las actividades cultuales descritas en el v. 10 (la observación de días, meses, estaciones y años especiales) no son típicas del Judaísmo (incluido el Judaísmo cristiano). Podía haber añadido que, a diferencia de Col 2,16, este verso no se refiere explícitamente a la observancia judía de los sábados, lunas nuevas o festivales. Betz insiste en que 'la descripción es típica y forma parte de un topos literario bien conocido en la antigüedad. Presenta a los cristianos de Galacia adaptándose al carácter religioso de los δεισιδαίμων ("escrúpulos religiosos" o incluso "supersticiosos")'.[92] Sin embargo, Betz no acierta a explicar satisfactoriamente por qué usó Pablo esta especial fraseología 'no judía' para referirse a la amenaza de agitadores judeocristianos. No obstante, sus comentarios pueden indicarnos la dirección correcta.

Thomas Witulski ha ido mucho más allá siguiendo este camino. Observa que la ausencia de referencias *explícitas* al sábado, el día más importante para todos los judíos, excluye aquí cualquier referencia a las observancias judías. Igualmente problemática para llegar a un consenso interpretativo es la referencia a los 'años', pues la celebración judía de 'años especiales' era desconocida en la diáspora.[93] Witulski presenta a continuación abundantes pruebas para sustentar su idea de que los cristianos gálatas tenían que hacer frente a presiones locales para que participasen en el culto imperial.[94]

En principio, es muy verosímil que los cristianos de Galacia tuvieran que hacer frente a fuertes presiones sociales, aunque éstas pueden ser más difíciles de descubrir en la carta de Pablo que las cuestiones teológicas que enfrentaban a Pablo con los agitadores. Stephen Mitchell concluye su tratamiento del culto imperial en Anatolia con estas palabras:

---

92. Betz, *Galatians* (ver arriba, n. 73), pp. 217-218.
93. Witulski, *Die Adressaten des Galaterbriefes*, pp. 155-156.
94. Ibid., pp. 158-168.

> No podemos evitar la sospecha de que el obstáculo que se levantaba en el camino del progreso del Cristianismo, y la fuerza que induciría a nuevos candidatos a dar marcha atrás y readaptarse al paganismo imperante, era el culto público a los emperadores... No sería un cambio de corazón lo que conquistaría a un converso y lo reconduciría al paganismo, sino la abrumadora presión impuesta por las instituciones de la ciudad y las actividades de sus vecinos.[95]

Witulski observa que algunas celebraciones de 'días especiales' iban asociadas al culto de Augusto. El término 'meses' puede hacer referencia a la introducción de los nuevos modelos de meses a los que alude la inscripción del Calendario, con su exhortación a empezar el año nuevo el 23 de septiembre, día del cumpleaños de Augusto. Se supone que la observancia cuidadosa de las 'estaciones' se refiere a celebraciones festivas en el contexto del culto imperial, algunas de las cuales duraban varios días. El término 'años' puede reflejar la referencia que hace Augusto en las *Res Gestae* a la decisión del senado romano de que cada quinto año 'los cónsules y los sacerdotes hicieran votos por mi [e.d. de Augusto] salud. En cumplimiento de estos votos, se han celebrado juegos con frecuencia'. En este párrafo observa Augusto que todos los ciudadanos están incluidos en tales actos de devoción: 'individualmente y en nombre de sus ciudades ofrecen... plegarias en todos los santuarios por mi salud'.[96] He resumido sólo parte de las abundantes pruebas que Witulski ha reunido para reconstruir el trasfondo del problema por vía acumulativa.

Si seguimos esta línea interpretativa, topamos necesariamente con un problema. ¿Cómo podemos relacionar las presiones sociales para aceptar el culto imperial con los particulares intereses de los agitadores en las iglesias de Galacia: la circuncisión y la observancia de la ley? La propia solución de Witulski tiene un dejo de desesperación. Supone que la carta canónica a los gálatas es la

95. Mitchell, *Anatolia*, vol. II, p. 10.
96. Brunt y Moore, *Res Gestae Divi Augusti*, cap. 9, p. 23.

combinación de dos cartas que Pablo escribió a los mismos destinatarios. Originalmente las cartas tendrían sedes diferentes: en la primera, Pablo ataca a los agitadores; en la segunda (actualmente al menos en parte en Ga 4,8-20), anima a resistir a las presiones sufridas para cumplir con el culto imperial. La primera carta sería escrita *antes* de la llegada de dicho culto a Antioquía de Pisidia; la segunda, poco después de su llegada el año 50 d.C. Sin embargo, esta fecha (y toda la teoría) no se sostiene, según las recientes pruebas resumidas más arriba, que indican que el culto imperial llegó bastante antes del año 50. Y Ga 4,8-20 no es la única parte de Gálatas que pudo haber sido escuchada teniendo como telón de fondo el culto imperial.

(3) Si Ga 4,8-10 refleja las enormes presiones sociales dirigidas a la observancia del culto imperial, entonces en 6,12-13 (versos iniciales del cuidadosamente compuesto final de la carta) se nos ofrece quizá una explicación más específica de las presiones sociales en las iglesias de Galacia. Bruce Winter ha ofrecido recientemente una solución que merece toda nuestra atención. Observa Winter que, inmediatamente después de que Pablo empieza a redactar personalmente la posdata a la carta, resume su principal preocupación en una terminología cuasi-legal en 6,12-13:

> 12 Todos los que desean asegurarse un 'buen' estatus mediante la carne, e.d. la circuncisión, [esa gente] os empuja a circuncidaros sólo para evitar la persecución por la cruz de Cristo. 13 Pues ésos que se circuncidan no cumplen la ley; sólo desean que os circuncidéis para sentirse satisfechos por someteros a la carne, e.d. la circuncisión.

Winter está convencido de que el problema central de Gálatas está en relación con el rechazo del culto imperial. Los cristianos de la gentilidad estaban siendo animados por los cristianos judíos a 'parecer judíos', e.d. a someterse a la circuncisión y cumplir la ley como medios de evitar el culto imperial. 'Los cristianos judíos concebían esto como una forma de responder a una obligación cívica extremadamente difícil, pues cualquiera podía ver que estaba en

entredicho su propia autopreservación y la de la comunidad cristiana'. Los agitadores creían que 'el sometimiento a la circuncisión y la observancia de la ley constituían un modo de convencer a las autoridades de que el Cristianismo formaba parte de una *religio licita*, pues en Galacia se trataba de señales culturales de un grupo organizado al que se reconocía la exención del culto a los emperadores.[97]

Es ésta una nueva lectura ciertamente atractiva de Gálatas, que no debería ser descartada sin más ni más. Winter entiende correctamente que el término *religio licita* no es más que un modo práctico de referirse al estatus especial del que disfrutaban los judíos: por aquella época no había un fuero formal que sustentase dicho estatus. Aunque no disponemos de pruebas específicas, de mediados del siglo I, relativas al estatus de los judíos entre los romanos de la colonia de Antioquía,[98] es muy probable que los cristianos gálatas fuesen animados a aceptar la circuncisión para beneficiarse del gran respeto del que gozaban los judíos en aquella sociedad. John Barclay observa que 'haciéndose prosélitos, los gálatas podían tener la esperanza de identificarse con las sinagogas locales y conservar así, al menos, un lugar en la sociedad que se entendiera mejor y fuese reconocido'.[99]

Sin embargo, es difícil dar un paso más y suponer que las presiones ejercidas sobre los agitadores judeocristianos fueran tan

97. B.W. Winter, 'The Imperial Cult and Early Christians in Roman Galatia (Acts XIII 13-50 and Galatians VI 2-18)', en T. Drew-Bear, M. Tashalan y C.M. Thomas (eds.), *Actes du Ier Congrès International sur Antioche de Pisidie* (Universidad Lumière-Lyon 2 y Diffusion de Boccard, 2002), pp. 67-75.

98. Véase especialmente la juiciosa revisión que hace J.M.G. Barclay de las limitadas pruebas relativas al estatus social de los judíos en la provincia de Asia, *Jews in the Mediterranean Diaspora* (Edimburgo: T & T Clark, 1996), pp. 259-281. En la p. 279 dice que resulta frustrante que sean tan escasas las pruebas referentes a la sede social de los judíos de Asia en el siglo I. No toca el tema de Galacia. Véase también Paul Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (Cambridge: University Press, 1991), pp. 167-185.

99. J.M.G. Barclay, *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edimburgo: T & T Clark, 1988), p. 60.

específicas e implicasen el culto imperial. La frase final de Ga 6,12 es una de las más difíciles de la carta: Pablo dice que los agitadores están tratando de obligar a la circuncisión 'sólo para no ser perseguidos por la cruz de Cristo' (μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται). Los agitadores trataban de evitar la 'persecución' impeliendo a los gentiles a que se circuncidasen. Hasta aquí está claro. ¿Pero quién era el responsable de la amenaza de persecución? Pablo no identifica a los presuntos perseguidores: los oculta tras el uso del verbo en pasiva.

Algunos han sugerido que no hay que dar mucha importancia a esta formulación. Quizá sea una frase 'desechable', redactada por el propio Pablo en un arrebato de cólera. Quizá debamos vislumbrar una torcedura de brazo en algún cuartel, ¿pero persecución? Por otra parte, en 6,12 usa Pablo el mismo verbo (διώκω) que en 1,13, donde habla de su propia persecución a la Iglesia en la etapa de 'preconversión'. Entonces, es natural suponer una persecución literal. Hay numerosos candidatos de oferta. Se ha pensado que los 'falsos hermanos' de Ga 2,4-6, o judíos 'de línea dura', fuesen de allí o recién llegados a Antioquía, eran realmente los culpables.

La teoría de Winter ofrece un escenario muy distinto. Los agitadores judeocristianos sufrían presiones muy serias para participar en el culto imperial y demostrar así que merecían el respeto y la tolerancia concedidos a los miembros de la comunidad judía. De ahí que presionasen a los gentiles convertidos de Antioquía a 'parecer judíos' y disfrutar así de idéntico nivel en la sociedad. En apoyo de esta teoría, Winter menciona Hch 13,50 y 14,12. 'Los principales de la ciudad' se involucraron en la expulsión de Pablo y Bernabé de Antioquía. Es probable que todavía persistiese la animadversión hacia nuevos movimientos. De ahí que, a su vuelta de Antioquía, Pablo advirtiese a los cristianos de allí que deberían afrontar continuos problemas. No hay razones para dejar a un lado este hecho evidente de la oposición de los gentiles a los cristianos en Antioquía, pero no hay indicios en Hch 13,50 y 14,12 de que 'los principales de la ciudad' forzasen a los cristianos a la observancia del culto imperial.

Winter reconoce que carecemos de pruebas de ese periodo que justifiquen el modo en que los cristianos de la gentilidad pudieran haber solicitado verse exentos de la participación en el culto imperial. Es éste un eslabón muy débil de su argumentación, pero no un talón de Aquiles. Nuestro conocimiento del culto imperial en Antioquía a mediados del siglo I ha aumentado considerablemente en décadas recientes, pero es todavía limitado. Podemos esperar que posteriores y necesarios trabajos arqueológicos amplíen nuestro conocimiento. Así que sería prudente aceptar que por ahora carecemos de pruebas que confirmen o socaven el escenario que estamos vislumbrando.[100]

(4) Hay un pasaje más que debemos comentar. Lucas incluye un amplio relato de la predicación de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia en Hch 13,14-41, una de las grandes piezas discursivas de la primera parte de Hechos. Aunque resulta muy difícil desenredar el propio colorido introducido por Lucas y la remodelación de las fuentes que haya podido utilizar en la composición de los discursos de Hechos, tenemos que tomar en serio el hecho de que Lucas sitúa este discurso en Antioquía de Pisidia. De hecho, Lucas se preocupa por dar una forma a los discursos de Hechos que los haga adecuarse al contexto local. El discurso precedente dirigido por Pedro al centurión romano Cornelio en Cesarea es un buen ejemplo (Hch 10,34-43), lo mismo que el de Pablo en el Areópago (Hch 17,22-31). Así, aunque seamos escépticos sobre el alcance del uso de fuentes en el discurso de Hch 13,14-41 por parte de Lucas, es posible que haya pretendido que algunos de sus temas encajen en el contexto previsto, como es evidente en el discurso pronunciado en Listra (Hch 14,15-17).

Si tenemos en cuenta que, en Antioquía de Pisidia, la sinagoga había estado seguramente ensombrecida por el colosal templo imperial, entonces podría haber una fácil explicación de dos sor-

100. Mis comentarios a Ga 6,12 se han beneficiado de las conversaciones con mi colega Dr. James Carleton Paget, pero él no es responsable de su formulación.

presas que Lucas da en este discurso. La nota cristológica más destacada es que Dios ha proporcionado a Israel un Salvador, Jesús, tal como había prometido (13,23); 'a nosotros ha sido enviado este mensaje de salvación' (13,26; véase también 13,47). El término 'salvador' (σωτήρ) sólo aparece en otro pasaje de Hechos (5,31), y es raro en el NT. 'Salvación' (σωτηρία) es usado poco por Lucas (sólo aquí y en Hch 4,12; 7,25; 16,17; 27,34).

¿Es una coincidencia que 'salvador' y 'salvación' fuesen tan importantes en la terminología del culto imperial, que éste fuese tan importante en Antioquía y que ambos términos fuesen incluidos por Lucas en el discurso de Pablo en la ciudad?[101] Como hemos dicho anteriormente, según Filón, la ascensión al trono del emperador Calígula fue anunciada como buena noticia, pues al principio había sido recibido como 'salvador y benefactor'. El término Σωτήρ es muy normal en las inscripciones relativas al emperador Claudio.[102] Así, a quienes escuchaban el discurso en la época de Lucas se les recordaba que el Salvador, es decir, la donación de la salvación por parte de Dios, era Jesús, y no el emperador o cualquier otra persona o dios. Sin embargo, es improbable que este tema se remonte al propio Pablo, pues, con excepción de Fil 3,20, nunca es usado el término swth,r en las cartas indiscutiblemente paulinas. El único eslabón posible entre el discurso y Gálatas se halla en Hch 13,38-39, que podría ser considerado una paráfrasis parcial de Ga 2,16.

Una cristología de Hijo de Dios aparece también, sólo una vez, en Hechos hasta este momento (en 9,20), y no vuelve a reaparecer.[103] En el clímax del discurso, el Pablo de Lucas proclama la buena noticia (εὐαγγελιζόμεθα, 13,32) de que Jesús es el Hijo de Dios. Dios ha cumplido sus promesas: Jesús es el único de quien se ha escrito

---

101. Para más detalles, véase Peter Oakes, *Philippians: From People to Letter* (Cambridge: University Press, 2001), pp. 138-147. Véase también W. Foerster, art. swth,r, *TDNT* VII, pp. 1010-1012.

102. Para algunos detalles, véase Oakes, *Philippians*, p. 140.

103. La confesión del eunuco etíope 'Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios' (Hch 8,37) es una clara adición posterior al texto.

en el Sal 2 'Tú eres mi Hijo; hoy te he engendrado'; es el cumplimiento de Sal 2,7 y 2 Sam 7,12 (13,23.32-33). Como hemos visto, tanto 'hijo de dios' como 'anuncio de buenas noticias' eran expresiones frecuentemente asociadas al culto imperial. Así, una vez más, se recuerda a los lectores de Hechos que es Jesús, no el emperador, quien debe ser aclamado como Hijo de Dios. Si tomamos en serio la sede del discurso de Hch 13,14-41 en Antioquía de Pisidia, nos vemos obligados a reconsiderar una interpretación pasada por alto con mucha frecuencia.

En los párrafos precedentes de esta sección he sugerido que la proclamación inicial del Evangelio por parte de Pablo, así como su carta a las iglesias de Galacia, habrían sido escuchadas en las colonias romanas de Antioquía de Pisidia, Iconio y Listra en contraste con el omnipresente culto imperial. Esta idea se ve reforzada por el uso del grupo léxico 'evangelio' en ambas sedes, pero no depende de este vínculo verbal. Pues toda la ideología relativa a cómo la Providencia envía al emperador como benefactor supremo, hijo de dios y salvador constituía un elemento 'rival' del mensaje de Pablo concerniente al envío gracioso y benéfico, por parte de Dios, de Jesucristo como Hijo suyo.

2.7. Uso de 'evangelio' en Tesalónica y Filipos

Hay otras cartas de Pablo que ofrecen pruebas más decisivas de esta larvada contienda.[104] Me limitaré a dos ejemplos, uno del comienzo y otro del final de la correspondencia de Pablo: Tesalonicenses y Filipenses. Tesalónica estaba fuertemente romanizada, y Filipos era una colonia romana.

---

104. Véase R.A. Horsley, *Paul and Politics: Ekklesia, Imperium, Interpretation* (Harrisburg, Pa.; Trinity Press International, 2000). Para Romanos véase N.T. Wright 'A Fresh Perspective on Paul?', *BJRL* 83 (2001) 21-39. Sobre el culto imperial en Corinto, véase J.K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth* (Sheffield: JSOT Press, 1992).

J.R. Harrison ha afirmado recientemente que 'una reivindicación fundamental de la propaganda de comienzos del siglo I (que la Providencia nunca proporcionaría un Salvador mejor que Augusto) tuvo que hacer frente a un reto cada vez mayor en Tesalónica y otras regiones'.[105] La acusación de que Pablo y Silas actuaban 'contra los decretos del César, diciendo que hay otro rey Jesús' (Hch 17,7) constituye el punto de partida obvio. Harrison enumera no menos de seis términos en la correspondencia de Tesalónica comunes con la escatología imperial y la del Cristianismo naciente: εἰρήνη ('paz': 1 Tes 1,1; 5,3.23); ἐπιφάνεια ('aparición': 2 Tes 2,8); ἐλπίς ('esperanza': 1 Tes 1,3; 2,19; 4,13; 5,8; 2 Tes 2,16); εὐαγγέλιον ('buena noticia': 1 Tes 1,5; 2,2.4.8.9; 3,2; 2 Tes 1,8; 2,14); σωτηρία ('salvación': 1 Tes 5,8.9; 2 Tes 2,13); χάρα ('alegría': 1 Tes 1,6; 2,19.20; 3,9). Opina este autor que Pablo se opuso a (y subvertió) la influencia agresiva de la escatología del evangelio imperial, proclamando la esperanza escatológica del Señor celeste resucitado y entronizado.[106] A mi juicio, su recuperación de la teoría de que en 1 Tes 5,3 Pablo profetiza la destrucción de los defensores de la imperial *pax et securitas* es particularmente llamativa. Igualmente plausible es la idea de que las frases 'evangelio de la salvación' y 'salvación mediante nuestro Señor Jesucristo' en 1 Tes 5,8-9 habría provocado asociaciones con la idea imperial.

Dado que, en las cartas a Tesalónica, la palabra más frecuentemente usada (del grupo de seis mencionado en el párrafo anterior) es εὐαγγέλιον, sorprende que Harrison no estudie este término. El lector ya conoce el interés que venimos manifestando por el grupo léxico 'evangelio'. Respecto a éste, hemos de destacar dos importantes aspectos. En primer lugar, en 1 Tesalonicenses, probablemente la carta más antigua de Pablo, el apóstol usa los términos 'la palabra' (ὁ λόγος) y 'el evangelio' (τὸ εὐαγγέλιον) casi de forma sinonímica (1 Tes 1,6.8 y 2,13; véase también 2 Tes 3,1). En la acción de

105. J.R. Harrison, 'Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki' *JSNT* 25 (2002) 71-96.

106. Ibid., p. 92.

gracias inicial de 1 Tesalonicenses, el Espíritu es asociado estrechamente con la recepción de 'el evangelio' y de 'la palabra' (1,5-6); en estos versos podrían muy bien ser intercambiados los términos. Ambas son expresiones 'taquigráficas' cuyo contenido podría ser fácilmente desentrañado por los cristianos de Tesalónica. En algunos casos, el propio Pablo las desarrolla ligeramente añadiendo 'de Dios' o 'de Cristo' a 'el evangelio' (1 Tes 2,2.8.9; 3,2) y 'del Señor' o 'de Dios' a 'la palabra' (1 Tes 1,8; 2,13; 2 Tes 3,1). Comentaré algo más el carácter 'taquigráfico' de ambas expresiones en la sección 2.8.

En 1 Tesalonicenses, el apóstol se esmera de forma considerable en subrayar que el Evangelio, o la palabra, es *de Dios*: viene de Dios y trata de lo que Dios ha hecho (2,2.8.9.13). El Evangelio y la palabra basan su eficacia no en una retórica fantasiosa, sino en el poder de Dios o del Espíritu (1,5). El Evangelio es la buena noticia *de Dios* relativa a Jesucristo (3,2). El constante énfasis que pone esta carta en el Evangelio como buena noticia *de Dios* es sorprendente. ¿Qué necesidad tiene Pablo de hacer esto cuando asume que los tesalonicenses son capaces de deducir el contenido de su 'taquigrafía'? Seguramente hay al menos una subversión implícita del evangelio imperial, concretamente de la donación que hace la Providencia del emperador para proporcionar salvación, 'paz y seguridad'. Éste es el modo en que serían escuchadas en Tesalónica las palabras de Pablo, fuese ésta, o no, la intención del apóstol.

Lo mismo podemos decir, brevemente, de la carta de Pablo a los cristianos de la colonia romana de Filipos. Fil 3,20 ha sido un texto frecuentemente interpretado teniendo a la vista el culto imperial: 'nuestra ciudadanía está en el cielo, y de allí esperamos un *Salvador* (σωτήρ), el Señor Jesucristo'. El llamado himno cristológico de Fil 2,6-11, que tiene su clímax en la confesión de que Jesucristo es κύριος, ha sido interpretado de forma semejante, aunque con menos frecuencia. Peter Oakes ha insistido recientemente en anteriores lecturas de estos versos y demuestra que algunos términos y frases clave de estos pasajes (especialmente σωτήρ y κύριος) eran muy usados en el culto imperial. Todo su cúmulo de razonamien-

tos orientados a interpretar Fil 2,6-11 como una comparación entre Cristo y los emperadores es provocativo y puede no tener éxito. Sin embargo, a la luz de lo que se ha dicho en páginas anteriores, su principal idea resulta sin duda plausible: así es como muchos filipenses *escucharían* este pasaje.[107]

Para sustentar su tesis, Peter Oakes proporciona gran cantidad de material literario, inscripcional y numismático, pero casi nada en relación *local* con Filipos. Quizá sea ésta la razón por la que acepta que es improbable que este culto constituyese el problema más urgente al que se enfrentaban los filipenses.[108] En efecto, Oakes hace una oportuna recomendación sobre los peligros de la 'lectura-espejo', e.d. pensar sin más que cada frase de las cartas de Pablo fue acuñada por el apóstol o bien escuchada por los filipenses teniendo como referencia el culto imperial.

A pesar de esta llamada a la precaución, hay en esta carta un rasgo sorprendente que Oakes no menciona y que puede ser relacionado indirectamente con el culto imperial. El término 'el evangelio' es más sobresaliente en esta carta que en ningún otro escrito cristiano primitivo. En el primer capítulo usa Pablo la expresión τὸ εὐαγγέλιον seis veces, cinco de ellas en construcción absoluta (Fil 1,5.7.12.16.27), es decir, sin ninguna frase aclaratoria. Fil 1,27 es la excepción que confirma la regla, pues aquí se habla del 'evangelio de Cristo'. En otros tres pasajes de la carta, la expresión es usada de forma absoluta (2,22; 4,3.15). El verbo no es nunca utilizado. Una vez más aparece 'la palabra' (ὁ λόγος) en construcción absoluta, en paralelismo sinonímico con 'el evangelio' (Fil 1,14).[109]

---

107. Oakes, *Philippians*, pp. 147-174.

108. Ibid., p. 137.

109. Hay un decidido apoyo de los manuscritos a 'la palabra de Dios' (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ); de hecho, esta lectura fue adoptada en NA 26. F y G leen τὸν λόγον τοῦ Κυρίου. NA 27 sigue a P 46 y omite τοῦ θεοῦ. No siempre es ésta una decisión prudente, dado que P 46, nuestro manuscrito más antiguo de las cartas de Pablo, tiene algunos pequeños deslices textuales. En este caso, sin embargo, es preferible la lectura más corta; los escribas posteriores no supieron captar el uso taquigráfico que hace Pablo de 'la palabra'.

Pablo afirma que 'el evangelio' llegó a ser conocido en todo el Pretorio (Fil 1,13). Ciertamente, miembros de la guardia imperial conocerían 'evangelios' rivales sobre la provisión de emperadores por obra de la Providencia. Y podemos suponer que otro tanto ocurrió en la colonia romana de Filipos.

Es sorprendente la continua mención que hace Pablo de 'el evangelio' y 'la palabra' (Fil 1,14) como términos 'taquigráficos'. Los cristianos de Filipos eran capaces de suplir su contenido en razón de la proclamación inicial de Pablo en su ciudad y de su continuo interés por ellos. A decir verdad, y a diferencia de Gálatas, es difícil deducir sólo de esta carta el *contenido* de 'el evangelio'. Lo que sí tenemos en Filipenses, al igual que en otras cartas de Pablo, es el uso de un ramillete de términos escuetos bien conocidos por los destinatarios (términos que éstos dotaban de un peculiar contenido cristiano y que eran usados de forma no coincidente con su amplia utilización en ámbitos no-cristianos del siglo I). Retomaré este punto en la siguiente sección de este capítulo.

2.8. 'Evangelio' como parte de un antiguo sociolecto cristiano

En un importante artículo sobre las funciones retóricas de 'el evangelio' en la correspondencia de Corinto, Margaret Mitchell ha trabajado basándose en anteriores observaciones de Wayne Meeks de cómo las cartas de Pablo están redactadas con 'fórmulas extremadamente compactas'. Observa ella que la expresión τὸ εὐαγγέλιον sirve de 'superabreviatura' de toda la secuencia narrativa de acontecimientos que describen los actos salvíficos de Dios a favor de la humanidad. La expresión funciona como título que, al mismo tiempo, caracteriza completamente los contenidos de 'el evangelio' e interpreta su significado para el oyente.[110]

---

110. M.M. Mitchell, 'Rhetorical Shorthand in Pauline Argumentation: The Functions of "the Gospel" in the Corinthian Correspondence', en L.A. Jervis y P. Richardson (eds.), *Gospel in Paul, FS R.N. Longenecker* (Sheffield: JSOT Press, 1994), pp. 63-88; aquí 63-64; W. Meeks, *The First Urban Christians: The Social*

Estamos ante una observación muy útil. Por mi parte, ya he hecho mía la frase de Mitchell 'abreviatura de Pablo'. Y ratifico plenamente su conclusión principal: 'Las abreviaturas de Pablo unen a sus lectores con él mismo y entre ellos, en un vínculo común de lenguaje y de convicciones compartidas. Era una tarea básica para conseguir la formación de una identidad eclesial y de cohesión social, y que permitía, al mismo tiempo, una elegante economía expresiva en las nuevas creaciones literarias: las cartas'.[111] Sin embargo, no estoy completamente convencido de que debamos seguir el camino de Mitchell para llegar a esa conclusión. Opina ella que Pablo usa eficazmente tres formas de una antigua 'taquigrafía', descrita en teoría retórica como 'brevedad', 'sinécdoque' y 'metáfora'. Sin embargo, se discute mucho sobre el grado en que Pablo pudo recurrir a una antigua teoría retórica.[112] Me siento más inclinado a pensar que Pablo utilizó las expresiones sintéticas como ejemplo clásico del uso de modelos lingüísticos como marcadores de identidad, y aquí es donde podemos solicitar la ayuda de la sociolingüística.

Esta disciplina lingüística cuenta apenas con cuatro décadas de antigüedad. Mientras que Durkheim y Weber, padres de la sociología, prestaron poca atención al lenguaje, los sociolingüistas se ocupan ahora en recuperar el tiempo perdido. Sus investigaciones se centran principalmente en la función del lenguaje como medio de formación grupal. En 1966 William Labov, uno de los pioneros, observó los actos lingüísticos llevados a cabo por quienes deseaban ser reconocidos como nativos del centro de veraneo Martha's Vineyard.[113] Lesley Milroy ha hecho observaciones parecidas sobre el lenguaje

---

World of the Apostle Paul (New Haven: Yale, 1983), p. 93. Véase también Betz, *Galatians*, pp. 27-28, que ofrece una lista de 'abreviaturas teológicas' paulinas, pero no (sorprendentemente) τὸ εὐαγγέλιον.

111. Mitchell, 'Rhetorical Shorthand', p. 88.

112. Véase especialmente P.H. Kern, *Rhetoric and Galatians* (Cambridge: University Press, 1998).

113. Una útil visión de conjunto del desarrollo de la disciplina en R.B. Le Page, 'The Evolution of a Sociolinguistic Theory of Language' en Florian Coulmas (ed.), *The Handbook of Sociolinguistics* (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 15-32.

usado en las calles de Belfast.[114] J.K. Chambers, uno de los líderes en este campo, subraya que 'la causa que subyace a las diferencias sociológicas... es el instinto humano dirigido a establecer y mantener una determinada identidad social'. La gente tiene una necesidad imperiosa de hacer ver que pertenecen a algún sitio y de definirse mediante el uso del lenguaje. 'Debemos también adoptar algún signo que nos vincule a un territorio, y una de las señales más convincentes es hablar como la gente que vive allí'.[115]

Grupos religiosos, políticos, étnicos o de otro tipo (incluidos los adolescentes), desarrollan su propia terminología 'interna', en ocasiones adaptando de tal modo el vocabulario usado por 'los de fuera' que el lenguaje resultante es virtualmente incomprensible más allá de las fronteras del grupo.

Los estudiosos de la Biblia no deberían sorprenderse del estrecho vínculo existente entre lenguaje e identidad, y de que un simple rasgo lingüístico es suficiente para identificar a alguien como miembro de un determinado grupo. Leemos en Jue 12,5-6 que, cuando algún efraimita fugitivo quería cruzar el Jordán, los hombres de Galaad le preguntaban: '¿Eres efraimita?'. Si decía que no, añadían: 'Pues di "Shibbolet"'; pero al pronunciar 'Sibbolet', descubría su identidad y sellaba su destino.[116]

He comentado antes que, a mediados del siglo I, la diferencia entre 'evangelio' en singular y 'evangelios' en plural era más que significativa. En singular, el término evolucionó y fue usado en las primeras comunidades pospascuales para resumir la buena noticia del envío definitivo de Jesucristo por parte de Dios. Este modelo lingüístico recibió forma teniendo frente a sí los 'evangelios' rivales de la propaganda imperial. Rápidamente acabó formando parte de las convicciones compartidas por Pablo, sus colaboradores y las

---

114. L. Milroy, *Language and Social Networks* (Oxford: Blackwell, 1987²).
115. J.K. Chambers, *Sociolinguistic Theory* (Oxford: Blackwell, 1995), p. 250.
116. Véase también A. Tabouret-Keller, 'Language and Identity', en Coulmas, *Sociolinguistics*, pp. 315-326.

comunidades creadas por ellos. En las primeras cartas paulinas, es decir, en la correspondencia de Tesalónica y Gálatas, aparece con frecuencia una frase aclaratoria añadida a 'el evangelio'; un uso absoluto del término es inhabitual. En Filipenses, probable última carta de Pablo, la expresión 'el evangelio' casi siempre es utilizada de forma absoluta. Por entonces no había ya necesidad de frases aclaratorias, pues 'el evangelio' se había convertido en la pieza clave de un modelo lingüístico claramente cristiano.

El primitivo uso cristiano del grupo léxico 'evangelio', y en especial del sustantivo, es una de las puntas más sobresalientes de un gran iceberg. Nos encontramos ante un término que tenía connotaciones muy distintas para los miembros del grupo y para los extraños a él. Pero había otros. Más de una vez he comentado que el término 'palabra' fue usado por Pablo como sinónimo de 'evangelio', y que también fue utilizado de forma 'taquigráfica', a menudo de manera absoluta. De hecho, se puede discutir si el término 'palabra', como resumen del mensaje cristiano, fue usado incluso con mayor profusión que 'evangelio' en el siglo I. Fue utilizado, por ejemplo, por el autor de Hebreos y por Lucas, evitando ambos la expresión 'el evangelio'.

Otros antiguos cuasi-sinónimos cristianos de 'el evangelio', tales como 'la fe' (ἡ πίστις, Ga 1,23), 'la proclamación' (τὸ κήρυγμα), 'el mensaje' (ἡ ἀκοή, p.e. Ga 3,5), y también ἡ ἀγγελία (1 Jn 1,5) y 'testimonio' (τὸ μαρτύριον) funcionaron de forma parecida. Eran términos desconocidos para 'los de fuera', pero para 'los de dentro' tenían un matiz distintivo.

El término χάρις ('gracia/beneficio') es un pariente cercano de τὸ εὐαγγέλιον. El profundo estudio que hace J.R. Harrison de χάρις completa algunos de los principales puntos de este capítulo.[117] Obser-

117. J.R. Harrison, 'Paul's Language of Grace (Χάρις) in its Graeco-Roman Context', tesis doctoral presentada en la Macquarie University, 1996, de próxima aparición en la serie WUNT de la editorial J.C.B. Mohr (Tubinga). Véase también su 'Paul, Eschatology and the Augustan Age of Grace', *TB* 50 (1999) 79-91.

va este autor que Pablo, en llamativo contraste con los LXX, prefiere χάρις a ἔλεος. En tiempo de Pablo, χάρις era normalmente utilizado en plural, y denotaba con frecuencia la dispensación de beneficios del emperador romano. Pablo usa siempre el término en singular, y lo dota de un contenido bíblico y peculiarmente cristiano. 'Las χάριτες de Augusto habían adquirido un estatus soteriológico, escatológico y cosmológico en su propia época a través de la sociedad grecorromana. La gracia de los Césares seguiría siendo con el tiempo un estribillo. Fue precisamente en este contexto donde Pablo anunció el reinado de gracia de Dios mediante Cristo... La paradoja está en que Dios concede el estatus de justificación a los creyentes a través de un Benefactor deshonrado'.[118]

Espero haber dicho lo suficiente para conseguir mi propósito. Los primeros cristianos desarrollaron sus propios modelos lingüísticos familiares, en parte con la ayuda de la Escritura, especialmente de los LXX, y en parte a la luz de sus peculiares convicciones cristianas, pero también en parte modificando el lenguaje contemporáneo 'de la calle'. De este modo dieron forma a su propio 'dialecto social', que a su vez fue muy influyente en su autocomprensión y su visión del mundo.

Sin embargo, no desarrollaron un lenguaje totalmente nuevo. Si hubieran obrado así, está claro que la proclamación habría sido imposible. Nos encontramos aquí ante un dilema permanente para la teología cristiana, subrayado por el hecho de que actualmente hay una fosa, cada vez más ancha, entre el modo que tienen de entender el término 'evangelio' los de 'fuera' y los de 'dentro'. ¿Cómo pueden desarrollar los cristianos un lenguaje que exprese las convicciones cristianas y que sea, sin embargo, inteligible para todos y cada uno? Esto forma parte de un tema más amplio: relación entre Evangelio cristiano y cultura.

118. Harrison, 'Paul's Language of Grace', pp. 201 y 210.

2.9. De la proclamación oral al relato escrito

Los sociolingüistas quedarían sin duda fascinados por uno de los más asombrosos desarrollos en el uso lingüístico de los primeros cristianos. En las primeras décadas pospascuales, τὸ εὐαγγέλιον se refería a la proclamación oral del significado de la muerte y resurrección de Jesús, no a un relato escrito de las circunstancias vitales que rodearon a Jesús. Hay un consenso generalizado en que τὸ εὐαγγέλιον fue usado con referencia a un 'libro-evangelio' en la segunda mitad del siglo II.

Hubo dos fases en este considerable desarrollo lingüístico, la primera menos radical que la segunda. El evangelista Marcos concibe 'el evangelio' como un relato sobre la enseñanza y las acciones de Jesús. Marcos amplía así el campo semántico asociado al primitivo uso cristiano del sustantivo, especialmente en los círculos paulinos. Las acciones y palabras de Jesús quedan ahora plenamente integradas en la proclamación cristiana de la buena nueva de Dios relativa a la muerte y la resurrección de Jesucristo. Aunque este dato es con frecuencia puesto de relieve como el logro teológico más importante de Marcos, no creo que este evangelista fuese tan innovador como suponen casi todos. Estoy convencido desde hace tiempo de que la proclamación oral de 'Cristo crucificado y resucitado' hecha por Pablo y sus colaboradores difícilmente habría tenido sentido sin haber ofrecido al menos un esbozo de la vida de Jesús.[119] Los especialistas en Pablo son ahora más proclives a reconocer que a la teología del apóstol subyace una estructura narrativa.[120] Sin embargo, el término 'evangelio' estuvo sometido a una considerable evolución entre Pablo y Marcos.

Una evolución aún más considerable en el primitivo uso cristiano de 'evangelio' fue señalada por la utilización de este término en referencia a un relato *escrito* sobre la enseñanza y las acciones de

---

119. Véase G.N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (Cambridge: University Press, 1974), pp. 86-116.

120. Véase Longenecker, *Narrative Dynamics in Paul*.

Jesús. ¿Quién fue responsable de esta expansión del uso lingüístico de los primeros cristianos? Las opiniones difieren notablemente. ¿Fue Marcos, Marción o hemos de buscar en otra parte?

Lucas y Juan quedan inmediatamente autoexcluidos. El primero no utiliza para nada el término al hablar de la vida de Jesús. Y nadie ha explicado de modo satisfactorio por qué no lo hizo. El cuarto evangelista no utiliza ni el sustantivo ni el verbo. Pero no tiene por qué sorprendernos, pues él transporta a una clave distinta gran parte del primitivo vocabulario cristiano.

¿Quién fue entonces el primero en usar el término 'evangelio' con referencia a un escrito?[121] En cuestiones tan problemáticas es útil a menudo ir hacia atrás y partir de un punto en el que se perciba claramente un nuevo desarrollo. A finales del siglo II y en la primera mitad del siglo III ya existen pruebas del uso habitual de los títulos 'evangelio según Mateo, Marcos, etc.' (εὐαγγέλιον κατὰ Μαθθαῖον, Μάρκον κτλ.). Contamos para ello con algunos papiros, la Vetus Latina y las versiones coptas, y las obras de Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano.[122] A mediados del siglo II, Justino (*Apol. I* 66,3) proporciona el primer ejemplo del plural ευςαγγέλια con referencia a 'libros-evangelio'. Justino afirma explícitamente que los ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (una frase que usa trece veces en el *Diálogo* 100-7 y una más en *Apol. I* 67,3-4) son τὸ εὐαγγέλιον.[123]

---

121. Los restantes párrafos de la sección 2.9 son una versión abreviada de parte de mi contribución al *Festschtift* en honor de Franz Neirynck: 'Mathhew: βίβλος, εὐαγγέλιον, ο βίος', F. Van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels 1992*, vol. II (Lovaina: University Press, 1992), pp. 1190-1195.

122. Véase M. Hengel, 'The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark', en sus *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM 1985), pp. 66s. Hengel argumenta de forma convincente contra el frecuente punto de vista (reflejado en los títulos de los cuatro evangelios en la edición vigésimo sexta [y también en la siguiente] del texto de Nestle-Aland) de que la forma original era más breve (κατὰ Μαθθαῖον, etc.) que la usada posteriormente.

123. Véase el cap. 4.

Más o menos una década antes, Marción se refirió casi con toda seguridad a su versión de Lucas como 'el evangelio'.[124] H. Koester afirma que el concepto que tenía Marción de un evangelio escrito fue una 'innovación revolucionaria' que Justino hizo suya.[125] Sin embargo, Koester socava en parte su propósito haciendo dos concesiones. (1) Puede ser que, ya antes de la época de Marción, las lecturas litúrgicas de los evangelios escritos fuesen introducidas como 'evangelio'.[126] (2) Koester acepta la idea de Hengel de que los evangelios canónicos habrían circulado bajo el nombre de un autor concreto ya desde el principio, pero niega que los títulos originales fueran idénticos a los posteriores 'evangelio según...'.[127] Es casi inconcebible que el nombre del autor hubiese sido añadido a las copias de los evangelios sin algún tipo de título.[128] Pero si el título no era τὸ εὐαγγέλιον, ¿qué otro podría haber sido?[129]

---

124. Véase A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1921), pp. 165-166*.

125. H. Koester, 'From the Kerygma-Gospel to Written Gospels', *NTS* 35 (1989) 361-381, esp. 377-381; la frase citada es usada en p. 381. Aunque, a primera vista, parece improbable que Justino adoptara un uso introducido por vez primera por su archirrival Marción, tampoco es imposible. Los rivales se influyen a menudo entre sí más de lo que ellos mismos creen.

126. Ibid., p. 381 n. 1. M. Hengel ya había hecho antes la misma observación con cierto detalle. Véase su 'Titles', pp. 74-81.

127. 'Kerygma-Gospel', p. 373 n. 2.

128. Veáse M. Hengel, 'Titles', p. 65. Ya en la antigüedad, Papías menciona los nombres de los escritores de los evangelios sin usar εὐαγγέλιον, pero está comentando el origen de los escritos, y no refiriéndose al título de un manuscrito.

129. Koester, 'Kerygma-Gospel', p. 374 sugiere que lo que dice Papías sobre Mateo y Marcos revela que estos 'evangelios' tenían inicios semejantes a los que se conservan en los evangelios de la biblioteca de Nag Hammadi. Pero esto no nos ayuda a avanzar más. Según el propio examen de Koester en su *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Londres: SCM y Filadelfia: Trinity, 1990), pp. 20-23, la mayor parte de los inicios y colofones de los 'evangelios' de Nag Hammadi o bien se han perdido o bien son adiciones posteriores a los manuscritos. Más improbable incluso resulta que haya una referencia a Mateo y Marcos tras los títulos 'Dichos secretos' o 'Libro secreto'.

Existen de hecho pruebas de que εὐαγγέλιον empezó a ser usado con referencia a un escrito en las décadas anteriores a Marción. (a) II Clemente 8,5 introduce una de sus citas de las palabras de Jesús con 'el Señor dice en el Evangelio' (λέγει γάρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). El escrito en cuestión es probablemente el evangelio de Lucas (16,10a y 11).

(b) En dos de sus cartas, Ignacio (ca. 110) usa 'el Evangelio' (τὸ εὐαγγέλιον) con referencia a la proclamación de la cruz y resurrección de Jesús. En *Filad.* 9,2, τὸ εὐαγγέλιον incluye la venida (aquí παρουσία alude indiscutiblemente a la vida) de Jesucristo, así como su sufrimiento y resurrección. Esto sugiere que se está haciendo referencia a un escrito más que a la proclamación oral, pero esto último también es posible.[130]

En la carta a los cristianos de Esmirna, sin embargo, hay menos espacio para la duda. La carta comienza con un credo resumido de convicciones cristológicas referentes al bautismo de Jesús de mano de Juan, 'para que se cumpliera por él toda justicia' (ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ). La coincidencia verbal con Mt 3,15, un versículo que lleva un claro sello redaccional, es algo lo suficientemente cercano como para convencer a la mayor parte de los comentaristas que Ignacio aquí está citando el evangelio de Mateo.[131]

En la misma carta (5,1) Ignacio dice que ni profecías, ni la ley de Moisés ni τὸ εὐαγγέλιον han convencido a sus oponentes. La yuxtaposición de τὸ εὐαγγέλιον a los escritos del AT sugiere con fuerza que, al menos en esta carta, Ignacio se está refiriendo a un

130. W.R. Schoedel insiste (a mi juicio sin argumentos convincentes) en que Ignacio usa τὸ εὐαγγέλιον para hablar de la proclamación oral, no del escrito. Véase *Ignatius of Antioch*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress, 1985) p. 208 n. 6; p. 234.

131. Véase W. Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, WUNT 24 (Tubinga: Mohr, 1987); O. Knoch, 'Kenntnis und Verwendung des Matthäus-Evangeliums bei den Apostolischen Vätern', en L. Schenke (eds.), *Studien zum Matthäusevangeliums*, FS W. Pesch (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988), pp. 167-168.

escrito (probablemente al evangelio de Mateo, que acaba de citar unos párrafos antes). Hallamos una yuxtaposición similar de τὸ εὐαγγέλιον a otros textos de la Escritura dos párrafos más tarde (7,2). Aquí urge Ignacio a sus lectores a 'prestar atención a los profetas, y especialmente al evangelio (τῷ εὐαγγελίῳ), en el que nos ha sido explicada la pasión y se ha llevado a cumplimiento la resurrección'.[132]

(c) En la *Didajé* (8,2; 11,3; 15,3-4s) hay cuatro referencias a τὸ εὐαγγέλιον. El primer pasaje introduce una cita de la oración del Señor con una terminología muy cercana a Mt 6,9-13. Los otros dos pasajes aluden a las versiones mateanas de los dichos de Jesús. Dado que pocos estudiosos dudan que la *Didajé* depende de Mateo, esas referencias confirman que τὸ εὐαγγέλιον fue usado en relación con un evangelio escrito (casi con certeza Mateo) unas décadas antes de Marción.[133]

Si Marción no fue el primero en utilizar el término εὐαγγέλιον en referencia a un relato escrito de la vida de Jesús, ¿fue Marcos el innovador, unos setenta años antes? Para Marcos, τὸ εὐαγγέλιον es el mensaje proclamado sobre Jesucristo. Su uso es muy cercano al de Pablo, aunque Marcos, a diferencia del apóstol, construye un relato de la enseñanza y acciones de Jesús como un 'sermón' sobre el (o expresión del) Evangelio.[134] Así es como debería ser interpretado el verso inicial de Marcos: 'comienzo del evangelio de Jesucristo' (ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ). Se tome τοῦ εὐαγγέλιου como genitivo objetivo o subjetivo, Mc 1,1 se refiere a la 'proclamación',

132. He citado la ligera revisión que hace M.W. Holmes de la obra de J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*: M.W. Holmes (ed.), *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translation* (Grand Rapids: Baker, 1992²).
133. Koester, 'Kerygma-Gospel', pp. 371s, asigna estos pasajes, más bien de manera arbitraria, a la redacción final de la Didajé, que él data a finales del siglo II. Esta fecha tardía y su negativa a aceptar la dependencia de Mateo por parte de la Didajé son aceptadas por muy pocos expertos.
134. Ha influido mucho el estudio de W. Marxsen sobre el uso que hace Marcos de τὸ εὐαγγέλιον. Véase su *Mark the Evangelist*, esp. pp. 126-138.

no a un 'informe escrito'.[135] Si bien es verdad que el desarrollo que imprime Marcos al uso paulino de τὸ εὐαγγέλιον prepara el camino a ulteriores referencias a un relato escrito de la vida de Jesús como τὸ εὐαγγέλιον, el propio Marcos no dio ese paso.

Mateo, sin embargo, lo dio. Para poder explicarlo, hemos de examinar de cerca las diferencias entre el uso de 'evangelio' en Mateo y en Marcos. Mateo omite cinco de los usos que hace Marcos de εὐαγγέλιον (Mc 1,1; 1,14 y 15; 8,35; 10,29) y amplía los otros dos (Mc 13,10; 14,9). Con excepción de Mc 1,1, en todos estos pasajes sigue Mateo de cerca a Marcos, por lo que la omisión resulta llamativa. M. Hengel ha deducido de ello que Mateo usa τὸ εὐαγγέλιον 'sólo en un sentido claramente reducido'.[136] Dado que en su evangelio, mucho más largo, Mateo conserva sólo dos de los siete usos que hace Marcos del sustantivo y lo añade tan sólo a otros dos pasajes, la conclusión de Hengel parece razonable. Sin embargo, si examinamos todo más de cerca, resulta evidente que el uso mateano de este importante término constituye un nuevo e importante desarrollo.

Antes de nada, habremos de explicar la omisión mateana de cinco de los usos que hace Marcos de εὐαγγέλιον. Mc 1,1 es omitido porque habría sido una introducción inadecuada a la genealogía de Mateo. Mc 1,14 y 15 son omitidos como parte del interés de Mateo en exponer con claridad la estrecha correspondencia entre la proclamación de Juan el Bautista (Mt 3,2), de Jesús (4,17) y de los discípulos (y seguidores de Jesús en su tiempo) (10,7): todos ellos proclaman la llegada del reino de los cielos.

Mc 8,35 y 10,29 son omitidos porque la frase 'por el evangelio' y 'por el propio Jesús' son casi sinonímicas, y apuntan a una sede pospascual. Mateo, sin embargo, concibió al Jesús terreno, su ense-

---

135. W. Marxsen sugiere que es casi accidental que aparezca algo orientado hacia el relato, *Mark the Evangelist*, p. 131. R. Guelich apoya con fuerza la idea de que Mc 1,1 no es un título del conjunto de la obra, pues sintácticamente debe ir unido a la oración siguiente. Véase su *Mark*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1989), p. 9, y con mayor amplitud en 'The Gospel Genre', en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien* (Tubinga: Mohr, 1983), pp. 183-219, esp. 204-208.
136. Hengel, 'Titles', p. 83.

ñanza y sus actividades, como 'evangelio', motivo por el que omitió estos pasajes de Marcos.

A diferencia de Lucas, Mateo no siente antipatía por el sustantivo. Lo utiliza en dos pasajes clave, 4,23 y 9,35, para resumir la proclamación de Jesús como 'evangelio del reino' (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας). Por el contexto, parece claro que en ambos pasajes ha tenido presente la enseñanza de Jesús. Estos pasajes son pilares centrales de la construcción que lleva a cabo Mateo de la primera mitad de su evangelio: entre estos pilares coloca el Sermón del Monte en los caps. 5-7 y su ciclo de tradiciones sobre los milagros en los caps. 8-9.

Los dos pasajes en los que Mateo retiene el uso marcano de εὐαγγέλιον son igualmente reveladores. En 24,14 amplía Mateo el uso absoluto que hace Marcos del sustantivo en 13,10: 'este evangelio del reino' (τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας). En 26,13 Mateo dice 'este evangelio' (τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο); una vez más es modificado el uso absoluto de Marcos en 14,9. En ambos pasajes es muy llamativa la adición de τοῦτο . Es evidente que la frase redaccional 'la palabra del reino' (ὁ λόγος τῆς βασιλείας) en Mt 13,19 está estrechamente relacionada con 24,14 y 26,13.

¿Qué es ese 'evangelio del reino' (o 'palabra del reino', 13,19) con el que los lectores de Mateo tenían que hacer frente al mundo entero? En ninguno de esos tres pasajes se ofrece una definición o explicación, pero Mt 26,13 proporciona una importante clave. Este versículo, que se refiere a la unción que la mujer hace de la cabeza de Jesús con un perfume costoso, indica que para Mateo 'este evangelio del reino' incluye no sólo la enseñanza de Jesús, sino también los relatos de sus acciones.[137]

Como observa J.D. Kingsbury, el evangelista da por sentado que sus lectores conocerían qué es 'este evangelio', pues estarían

137. Marxsen, *Mark the Evangelist*, p. 124, opina que, para Mateo, el 'evangelio' forma una pieza con sus conjunto discursivos, pero que 26,13 es seguramente una excepción. En p. 141 concede que hay 'un núcleo de verdad' en la hipótesis de que la adición mateana de τοῦτο pretende establecer una conexión entre el Evangelio como tal y el libro de Mateo.

familiarizados con su documento escrito.[138] Podemos concluir con Kingsbury que la frase 'este evangelio del reino' es la cápsula-resumen de la obra de Mateo.[139]

Mateo no dio probablemente un título a su libro, pero quiso exponer a sus lectores el relato de la enseñanza y las acciones de Jesús como 'este evangelio del reino'. Cuando un individuo o una comunidad tenían acceso a más de un relato de la vida de Jesús, resultaba necesario distinguirlos mediante un título, especialmente cuando eran leídos en el culto.[140] Esto tendría lugar en cuanto Mateo hubo completado su escrito, pues el evangelista (y quizá alguna de las comunidades a las que escribió) tenía entonces dos relatos de la historia de Jesús: el suyo y el de Marcos.

Digamos, para concluir, que mucho antes de Marción ya era usado el término 'evangelio' en referencia a un relato escrito de la vida de Jesús. Pero, dado que el uso de Marcos es más cercano al de Pablo y muy distinto al de Mateo, Marcos no puede ser el 'innovador radical'.[141] ¿Necesitamos ir más allá del evangelista Mateo? Al

138. J.D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Londres: SPCK, 1975), p. 130, y también 163.

139. Ibid., 131. Kingsbury menciona a varios escritores antiguos que habían llegado a la misma conclusión. Véase actualmente también W. Schenk, *Die Sprache des Matthäus* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), p. 265. U. Luz, *Matthäus*, p. 249 comparte este punto de vista, aunque sugiere que todavía no se ha descubierto un eslabón directo. En *Ancient Gospels*, p. 11 n. 4, H. Koester afirma de manera imprudente que todos los comentarios modernos coinciden en que 'este evangelio' en Mt 26,13 no puede referirse al evangelio de Mateo, pues pasa por alto los comentarios de J. Schniewind (sobre Mt 24,14) y de W. Grundmann. Un punto de vista diferente en R.H. Gundry, 'ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: How Soon a Book?', JBL 115 (1996) 321-325.

140. Este detalle es muy destacado por M. Hengel en 'Titles'; véase la sección titulada 'The Practical Necessity of the Titles', pp. 74-81.

141. M. Hengel, que considera a Marcos un innovador, no aborda las diferencias entre Mateo y Marcos en 'Titles'. Acepto el punto de vista de Hengel de que Marcos pudo haber sido aludido como 'el evangelio' en cuanto empezó a ser usado en las lecturas cultuales. De ser así, entonces este uso habría influido en Mateo. Sin embargo, la primera evidencia *explícita* del uso de τὸ εὐαγγέλιον en relación con un escrito aparece en el evangelio de Mateo, no en el de Marcos.

insistir en que la enseñanza y las acciones de Jesús son 'evangelio' (4,23 y 9,35) y al añadir el adjetivo 'este' al término 'evangelio' que aparece en Marcos (τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον, 24,14; 26,13), indica claramente a sus lectores que existe una estrecha correspondencia entre el 'evangelio de Jesús' y 'el evangelio' que se proclama en su tiempo. Subraya también que su propio escrito es 'un evangelio'.[142]

No hemos de suponer que, una vez que el término τὸ εὐαγγέλιον empezó a ser usado con referencia a un relato escrito de la vida y enseñanza de Jesús, dejó de ser utilizado para dar nombre a la proclamación oral cristiana. Ese doble uso continúa hasta ahora.

Los párrafos precedentes confirman que, en los primeros escritos cristianos, es a menudo difícil determinar si τὸ εὐαγγέλιον se refiere a la proclamación oral o a un escrito. Las tradiciones orales no desaparecieron cuando Marcos escribió. Como veremos en los capítulos tercero y cuarto, las tradiciones orales y los evangelios escritos siguieron coexistiendo, al menos hasta finales del siglo II.

El lenguaje es raramente estático. El término τὸ εὐαγγέλιον es un importante ejemplo. En tiempo de Pablo se refería al *único* evangelio oral de cómo Dios había enviado a Jesucristo, en contraste con los repetibles 'evangelios' de la Providencia: su envío de emperadores al imperio romano. A finales del siglo II Ireneo baja la guardia y se refiere a cuatro evangelios *escritos*, si bien pone de relieve que sólo hay *un Evangelio* según cuatro evangelistas distintos.

2.10. Conclusiones

Este estudio del origen y el uso de τὸ εὐαγγέλιον en el Cristianismo primitivo se ha prolongado necesariamente demasiado. No intento aburrir a los lectores con resúmenes de mis principales con-

142. Un punto de vista muy distinto en H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi* (Münster: Aschendorff, 1974), que opina que Mateo es una obra literaria, un *Buch der Geschichte* que tiene como modelo la historia escrita judía, al estilo del Deuteronomio o Crónicas. Esta idea no hace justicia a la importancia que da Mateo a los escritos proféticos del AT y al evangelio de Marcos.

clusiones. Pueden encontrarlas al final de la mayor parte de las secciones individuales de este capítulo. Sin embargo, hay algunos puntos que reclaman un conciso comentario adicional.

He indicado que, inmediatamente después de Pascua, los judíos de lengua griega que seguían a Jesús empezaron a usar el grupo léxico 'evangelio' para referirse a la proclamación de la alegre noticia de Dios relativa a Jesús. A muchos de los que *escuchaban* el contenido de tal proclamación les repiquetearía en los oídos el lenguaje del culto imperial, independientemente de si ésa era, o no, la intención de los misioneros y maestros cristianos que utilizaban la terminología en cuestión. Por supuesto, el culto imperial no proporcionaba a los primeros cristianos sus temas teológicos centrales. Tales temas recibían su forma de la Escritura y de las convicciones relativas a la vida, muerte y resurrección de Cristo. Aunque había algunas semejanzas superficiales entre las dos formas de 'buenas noticias', la primitiva proclamación cristiana del Evangelio era claramente distintiva y, en definitiva, subversiva respecto a su rival. La cuestión clave era: ¿buena noticia de quién? ¿De la Providencia, que proporcionaba al imperio Césares y beneficios, o de Dios, que, de una vez por todas, hizo provisión de gracia a través de 'un benefactor deshonrado', Jesucristo?[143]

Como veremos en el cap. 6, mucho antes de la caída de Jesús, su propia proclamación de la alegre noticia de Dios fue considerada subversiva por algunos. La cuestión clave era ésta: ¿no sería Jesús un mago poseído por el demonio o un falso profeta? ¿O proclamaba realmente Jesús con palabras y obras la buena noticia de Dios a los pobres, como un profeta mesiánico?

Las afirmaciones teológicas de los cristianos actuales asumen por lo general la existencia de una línea directa, ininterrumpida, respecto al término 'evangelio', que va de Jesús a la iglesia pospascual. Éste ha sido el punto de vista tradicional. Fue ya defendido en 1908

143. Debo la llamativa expresión 'benefactor deshonrado' a Harrison, 'Paul's Language of Grace', p. 210.

por James Denney en un influyente libro, cuyo título resume adecuadamente su tesis: *Jesus and the Gospel: Christianity Justified in the Mind of Christ.*[144] El Concilio Vaticano II defiende enérgicamente la idea en la *Constitución sobre la Divina Revelación 'Dei Verbum'*, cap. 2 §7 (1965). Tras afirmar que Cristo 'encargó a los apóstoles predicar a todos los hombres el Evangelio, que es fuente de toda verdad salvífica y enseñanza moral, y a impartirles dones celestes', continúa: 'Este Evangelio había sido prometido antiguamente a través de los profetas, y el propio Cristo lo cumplió y promulgó con sus labios'.

La línea de continuidad que yo diseño entre la propia proclamación de Jesús y la que hizo de él la comunidad pospascual es menos neta. En algunos lugares se curva, y en otros sólo es una línea de puntos. Sin embargo, la continuidad se da en algunos aspectos. Jesús de Nazaret fue más que un proclamador de buenas noticias. Algunas importantes frases de 4Q521 sugieren que Jesús, al usar Is 61, estaba haciendo indirectamente una reivindicación mesiánica: él formaba parte de la buena noticia de Dios.

A veces se ha pasado por alto que los evangelistas dudan menos que los intérpretes modernos en trazar esa línea de continuidad. Como hemos visto, Marcos lo hace mediante el uso de τὸ εὐαγγέλιον. Confirma esto la interpretación de la parábola del sembrador (4,13-20). En ella se nos dice que la semilla sembrada es 'la palabra', y por el contexto sólo puede ser una referencia al Evangelio; y, aunque de forma implícita, es evidente que el sembrador de la palabra o Evangelio es el propio Jesús. De hecho, 'la palabra' y 'el evangelio' son aquí sinónimos, igual que en otros pasajes de las cartas de Pablo; y también en Mateo, como lo confirma 13,19.

En Mateo, la línea de continuidad es incluso más gruesa. En los dos primeros usos que hace de τὸ εὐαγγέλιον tiene en mente la enseñanza de Jesús (4,23; 9,35). En sus otros dos únicos usos de

---

144. (Londres: Hodder & Stoughton, 1908). A pesar de su título, James Denney sólo incluye una pequeña sección sobre el término 'evangelio'. De forma algo sorprendente, no duda en aceptar que Marcos usa el término 'evangelio' en el sentido de iglesia apostólica (p. 57).

la expresión (24,14; 26,13), vislumbra que su propio escrito servirá de 'evangelio' proclamado 'por todo el mundo'.

Lucas no usa τὸ εὐαγγέλιον. Sin embargo, subraya también que la proclamación de Jesús y la proclamación pospascual son idénticas. Lo hace mediante el verbo 'proclamar buenas noticias' (εὐαγγελίζεσθαι) y las expresiones 'la palabra' y 'la palabra de Dios'. Jesús proclama la buena noticia de Dios (Lc 4,18.43; 7,22; 8,1; 9,6; 16,16; 20,1), y numerosos pasajes de Hechos informan que los apóstoles hicieron lo mismo. En Lc 5,1 leemos que la muchedumbre se agolpaba sobre Jesús 'para oír la palabra de Dios'. La frase se hace eco de las palabras de Jesús dos versículos antes (4,43): 'Debo proclamar la buena noticia del reino de Dios' (εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). En Lc 5,1 y en otros tres lugares de su evangelio (8,11.21; 11,28) reformula Lucas sus fuentes para poner de relieve que Jesús proclamó 'la palabra de Dios'. En Hechos esta frase se refiere frecuentemente a la proclamación pospascual y una vez (10,36) a la propia proclamación prepascual de Jesús.

Las líneas de continuidad trazadas por los sinópticos entre la proclamación prepascual y la pospascual son claras.[145] Igual de importante es el hecho de que los evangelistas indicaron por diferentes caminos que el grupo léxico 'evangelio' es sinónimo de 'la palabra' o 'la palabra de Dios'. En la sección 2.7 he afirmado que, en diferentes pasajes de la carta más antigua de Pablo, 'la palabra' (1 Tes 1,6.8; 2,13; cf. 2 Tes 3,1) y 'el evangelio' (1 Tes 1,5; 2,2.4.8.9; 3,2; cf. 2 Tes 1,8; 2,14) son términos casi sinonímicos. En Ga 1,23

---

145. Generalmente se da por supuesto que, en el cuarto evangelista, es total la continuidad entre la proclamación de Jesús y la proclamación pospascual. Pero esto no es del todo exacto, pues el evangelista distingue entre ambas proclamaciones mediante su motivo literario del 'recuerdo'. Cuando Jesús dice 'Destruid este templo, y en tres días lo volveré a edificar' (2,19), ni los líderes judíos ni los discípulos entienden el significado de la frase. Sin embargo, el evangelista explica que, a la luz de la fe en la reurrección, los discípulos recordaron lo que había dicho y entendieron su significado (2,22). Lo mismo ocurre con la entrada en Jerusalén (12,16; véase también 14,26 y 20,9).

usa Pablo 'la fe' para hablar de la proclamación cristiana (probablemente la única vez), donde podía muy bien haber sido utilizado 'el evangelio'. Algo parecido ocurre con cuatro usos que hace Pablo de τὸ κήρυγμα ('proclamación') (1 Cor 1,21; 2,4; 15,14; Rm 16,25).

En pocas palabras, y tal como he puesto de relieve desde el principio, los primeros escritos cristianos usaron un ramillete de términos y frases casi sinonímicos para referirse a la buena noticia o palabra de Dios relativa a Jesucristo. *Sólo el grupo léxico 'evangelio' tiene vínculos verbales con el lenguaje del culto imperial.* De ahí que debamos ser precavidos al asumir que, en el Cristianismo primitivo, detrás de cada uso de este grupo léxico se agazapa el culto imperial. Sin embargo, el contenido de la proclamación cristiana era lo suficientemente cercano a los temas centrales de la propaganda imperial como para que algunos lo consideraran un rival y, con el paso del tiempo, una amenaza.

En la sección 2.8 he llamado la atención sobre el modo en que fue usada la fórmula 'el evangelio' por los primeros cristianos (y especialmente por Pablo), como un término escueto, pero cargado de sentido, y como señal de identidad. Formaba parte del dialecto social de varias corrientes del Cristianismo primitivo. Aunque el uso cristiano era ciertamente distintivo, no resultaba incomprensible para 'los de fuera'. De hecho, al participar de la esencia de la totalidad del campo semántico asociado con él, el término τὸ εὐαγγέλιον constituía un mensaje abierto, una proclamación abierta, tanto a judíos como a gentiles, del evangelio de Dios relativo a Jesús.

El modelo de uso que he esbozado tuvo contrarréplicas en algunos otros casos. Algunos términos clave del Cristianismo primitivo, tales como ἐκκλησία, χάρις, ἀγάπη y καταλλάσσω no eran desconocidos fuera de los muros de las primitivas iglesias domésticas, pero evolucionaron de modo considerable y se vincularon a otros términos y frases para expresar la novedad del contenido del Evangelio.

He manifestado mi opinión de que el primitivo uso cristiano del sustantivo 'evangelio' evolucionó en una sede social muy precisa. La relación entre evangelio cristiano y cultura debe tener siempre

dos facetas. Hay que dar con un lenguaje que 'suene' en cualquier ámbito cultural, pero siempre a sabiendas de que la proclamación cristiana puede ser subversiva, como lo fue indudablemente en el siglo I.

En la lectura inaugural que pronuncié en la Universidad de Londres en 1978 cité un aforismo hermenéutico de Gerhard Ebeling: 'la misma *palabra* puede ser dicha en otra época a condición de que se diga de forma diferente'. Deseo repetir hoy dicho aforismo: 'el mismo *Evangelio* puede ser dicho en otra época a condición de que se diga de forma diferente'.[146] De este modo, no pretendo decir que los cristianos deban necesariamente rociar con el nombre 'evangelio' todas sus proclamas misioneras, como si se tratara de confetis, pues en algunas corrientes del Cristianismo primitivo dicho nombre llama la atención por su ausencia. Espero que los cristianos den con la fórmula adecuada para expresar de forma significativa *el concepto*. Al asumir este reto, nos servirá de gran utilidad una apreciación más aguda de la forma tan rica y diversa con que fue usado el sustantivo 'evangelio' en el NT, particularmente en Pablo.

---

146. G. Ebeling, 'Time and Word', en J.M. Robinson (ed.), *The Future of our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann* (tr. in. Londres: SCM, 1971), p. 265.

CAPÍTULO 3

EL CUÁDRUPLE EVANGELIO

Los orígenes y el significado teológico del cuádruple Evangelio provoca una serie de curiosas cuestiones.[1] ¿Por qué la iglesia primitiva aceptó cuatro documentos fundacionales, ni uno más ni uno menos, que eran en parte paralelos? No existen precedentes de esta decisión ni en el AT ni en otros ámbitos del Cristianismo primitivo. Esta conservación de cuatro evangelios, ¿ayudó o estorbó a la primitiva iglesia en la presentación de sus reivindicaciones relativas a Jesús? No hay duda de que, para algunos, la insistencia en que había cuatro evangelios implicaba que todos tenían alguna imperfección. ¿Fue sabia la decisión de la Iglesia del siglo II de reunir cuatro evangelios distintos? ¿Cuáles fueron, y cuáles son, las implicaciones teológicas del cuádruple evangelio? Una teología crítica no puede eludir este tipo de planteamientos.

En las primeras décadas del siglo XX, fueron muy influyentes los puntos de vista de dos grandes gigantes, Theodore Zahn y Adolf von Harnack: muchos estudiosos aceptaron su idea de que el cuádruple evangelio apareció *muy pronto* en el siglo II, antes de

---

1. Este capítulo reproduce mi saludo como presidente del 51 Encuentro General de la *Studiorum Novi Testamenti Societas*, celebrado en Estrasburgo, Francia (7 de agosto de 1996). Fue publicado en *NTS* 43 (1997) 317-346. Ha sido ligeramente retocado para integrarlo en esta publicación.

Marción.[2] Más recientemente, en especial bajo el influjo de Hans von Campenhausen, gran parte de los estudiosos han aceptado que el cuádruple evangelio apareció en la *segunda mitad* del siglo II y que el fragmento Muratori e Ireneo son sus principales testigos.[3]

Sin embargo, el consenso que ha habido hasta el momento sobre la aparición del cuádruple evangelio está siendo actualmente puesto en tela de juicio desde dos puntos de partida totalmente distintos. El fragmento Muratori está siendo situado por algunos en el siglo IV, y, como corolario, la devoción de Ireneo al cuádruple evangelio es considerada ahora 'algo así como una innovación' en un momento en el que las tradiciones evangélicas eran fluidas y proliferaban los evangelios.[4] El otro reto contra el mencionado consenso enfoca la cuestión desde un ángulo distinto. Mientras que el modo tradicional de abordar esta cuestión se centra en el uso que hicieron de los cuatro evangelios los antiguos escritores cristianos, ahora la atención va dirigida a las antiguas copias de los

2. A. von Harnack, *The Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of the New Creation* (Londres y Nueva York, 1925), pp. 69-72; Th. Zahn, *Grundriss der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons* (Leipzig: Deichert, 1904²), pp. 35-41. E.J. Goodspeed fechó el origen del cuarto evangelio ca. 125: véase su *The Formation of the New Testament* (Chicago: University Press, 1937), pp. 33-41. Cinco años después, John Knox rechazó los argumentos de Goodspeed y optó por el Oeste entre 150 y 175 como periodo en el que 'tenemos una primera constancia de la existencia de un cuádruple evangelio', *Marcion and the New Testament* (Chicago: University Press, 1942), pp. 140-167. K.L. Carroll, 'The Creation of the Fourfold Gospel', *BJRL* 37 (1954/5) 68-77 se hace eco de la idea de Knox de que el cuádruple evangelio fue una respuesta a Marción.

3. Hans von Campenhausen, *Die Entstehung der christilichen Bibel* (Tubinga: Mohr, 1968); tr. in. *The Formation of the Christian Bible* (Filadelfia: Fortress; Londres: Black, 1972), cap. 5.

4. Véase especialmente G.M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford: Clarendon, 1992), p. 101. Afirma además que 'es difícil, por tanto, admitir que el cuádruple evangelio estaba "firmemente establecido" en el último cuarto del siglo segundo' (p. 100; y cf. p. 108). Hahneman desarrolla considerablemente los argumentos a favor del siglo IV, fecha adelantada por A.C. Sundberg en dos artículos: 'Towards a Revised History of the New Testament Canon', *Studia Evangelica* 4/1 (1968) 452-461; 'Canon Muratori: A Fourth Century List', *HTR* 66 (1973) 1-41.

propios evangelios, especialmente a la predilección de los escribas por el códice y por los *nomina sacra*.[5]

La reflexión teológica sobre el significado del compromiso cristiano con cuatro evangelios ha sido escasa en los últimos años. Muy poco se ha escrito desde el importante artículo de Oscar Cullmann, publicado por primera vez en 1945.[6] Sin embargo, en ciertos círculos, se ha lanzado un severo reto a la preeminencia de los cuatro evangelios canónicos en la reconstrucción histórica del origen y evolución del Cristianismo primitivo. Una vez más, este reto va acompañado de indicios de una agenda teológica: se nos dice que, prestando mayor atención a los evangelios no canónicos, es posible reconstruir una figura de Jesús más aceptable en una era posmoderna.

Por mi parte, trataré de tener en cuenta *al mismo tiempo* los modos en que los escritores del siglo II usaron (y se refirieron a) los evangelios *y* los datos extraíbles de los antiguos manuscritos. Trabajaré hacia atrás, partiendo de Ireneo, pues creo que a veces es muy útil hacer este recorrido, es decir, partir del momento en que un concepto ha llegado a su pleno desarrollo a partir de sus raíces. Insistiré en que el hecho de adoptar cuatro evangelios, cuando antiguamente se había aceptado una pluralidad de ellos, fue una de las decisiones más importantes tomadas en el Cristianismo antiguo, una decisión que exige una continua reflexión teológica.

3.1. Ireneo

El libro tercero del *Adversus Haereses* de Ireneo fue escrito hacia el 180 d.C. Ireneo comenta el origen de cada uno de los cuatro evan-

---

5. Véase más abajo 3.3.

6. O. Cullmann, 'Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum', *Theologische Zeitschrift* 1 (1945) 23-42; tr. in. en Cullmann, *The Early Church*, ed. A.J.B. Higgins (Londres: SCM, 1956), pp. 37-54. Véase también R.C. Morgan, 'The Hermeneutical Significance of Four Gospels', *Interpretation* 33 (1979) 376-388; R.A. Burridge, *Four Gospels, One Jesus?* (Londres: SPCK, 1994), pp. 163-179.

gelios, que claramente acepta como 'Escritura', y expone la más antigua defensa del cuádruple Evangelio eclesial. Su idea principal es clara: se trata de un solo Evangelio en cuatro formas, que un solo Espíritu mantiene unidos (*Adv. Haer.* III.2.8).

Ireneo se refiere con frecuencia a 'el Evangelio', 'el Evangelio según...', y en raras ocasiones a 'los cuatro evangelios'.[7] El Evangelio es ante todo la fe proclamada y transmitida por los apóstoles, y sólo en segundo lugar el informe escrito de tal o cual evangelista.[8] Si sólo hay un Evangelio, ¿por qué hay cuatro relatos escritos del mismo? ¿Por qué cuatro, ni más ni menos?

Es de sobra conocido el intento de Ireneo en III.2.8 de defender el número 'cuatro' mediante analogías tomadas de los mundos natural y espiritual. Su apelación a los cuatro puntos cardinales y a los cuatro vientos, al querubín de cuatro caras de Ez 1 y a los cuatro seres vivos de Ap 4,7, a la cuádruple actividad de la palabra de Dios y a las cuatro alianzas de Dios con la humanidad ha sido ridiculizada y tachada de 'error fundamental',[9] y entendida como un intento desesperado de defender una innovación reciente.[10]

---

7. Véase A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (París: Presses Universitaires de France, 1960). Benoit observa que, en el libro tercero, 'evangelio' es usado en singular cuarenta y un veces; doce con referencia a un evangelio particular; y sólo seis en plural. Véase también Yves-Marie Blanchard, *Aux sources du canon, le témoigne d'Irénée. Cogitatio Fidei 174* (París: Cerf, 1993), p. 157, que cuenta setenta y cinco ocurrencias de 'eangelio' en el libro tercero, sólo cinco de las cuales en plural.

8. Véase especialmente el prefacio al Libro III, y III.1.1. Un útil tratamiento de los verbos usados con referencia a la tarea de 'reportaje' de los evangelistas en Blanchard, *Aux sources du canon*, p. 161.

9. Cullmann, *The Early Church*, pp. 50-52 afirma que la justificación que hace Ireneo del cuádruple Evangelio 'se basa en el mismo error fundamental que los argumentos "docetistas" de los gnósticos contra él': el recurso al número cuatro como 'número divinamente establecido' no toma en consideración las circunstancias puramente humanas de la formación del cuádruple Evangelio.

10. Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2 vols. (Erlangen: Deichert, 1888), vol. 1, p. 153, rechaza con desdén los intentos de prescindir de los argumentos de Ireneo como 'aseveraciones dogmáticas y bagatelas teosóficas'.

Opino que esta lectura de Ireneo carece de precisión, pues su forma de tratar la temática del cuádruple Evangelio es mucho más sofisticada de lo que muchos escritores han supuesto. Además todos los comentarios sobre este dato de Ireneo están con frecuencia sacados de contexto. En realidad son digresiones ubicadas en un largo y a veces perspicaz estudio de la autoridad y fiabilidad del testimonio que dan las Escrituras de un solo Dios, Creador de todo.

Ireneo establece sus puntos de vista sobre los cuatro evangelios mucho antes de que ofrezca razones de por qué sólo cuatro, ni uno más ni uno menos, en el cap. 2 del libro III. En el prefacio del Libro III afirma con claridad que el Evangelio predicado por los apóstoles nos ha sido 'transmitido en las Escrituras, de modo que el Evangelio puede considerarse fundamento y pilar de nuestra fe'. Esta imagen del Evangelio como 'fundamento y pilar' de la Iglesia (una alusión a Tim 3,15) es repetida en el cap. 2 y ampliada a los cuatro evangelios como los cuatro pilares de la Iglesia.

Más adelante, en los importantes párrafos con que da inicio el Libro III, Ireneo comenta el origen de los cuatro evangelios. Después de Pentecostés, los apóstoles proclamaron el evangelio oralmente; dos apóstoles y dos de sus seguidores escribieron los evangelios. El tratamiento de los orígenes humanos de los cuatro evangelios escritos va seguido de un subrayado de su unidad teológica: 'Todos ellos nos han dicho que hay un Dios, Creador de cielos y tierra, anunciado por la ley y los profetas; y un Cristo, el Hijo de Dios' (III.1.1-2).

Ya al comienzo del Libro III, el lector puede comprobar que la Iglesia posee un Evangelio de origen divino, el transmitido por dos apóstoles y dos de sus inmediatos colaboradores. En otras palabras, el Evangelio ha sido entregado a la Iglesia en una cuádruple forma; y apenas resulta necesario el cap. 2, con su serie de cuatro argumentos, en cada uno de los cuales desempeña un papel central el número cuatro. Podemos incluso sacar la impresión de que la amplia defensa del número cuatro en 2.8 debilita, más que fortalece, la argumentación de Ireneo, pero sus primeros lectores pensa-

ban probablemente de otro modo, pues estaban acostumbrados a percibir en los números un significado oculto. Al comienzo del *Adversus Haereses* resume Ireneo los puntos de vista valentinianos, haciendo ver que el número cuatro jugó un importante papel en sus especulaciones.

Para los lectores de Ireneo, el número cuatro evocaría ciertamente solidez y proporción armoniosa, que era precisamente su intención. Como un ejemplo de la naturaleza evocadora del número cuatro en tiempos de Ireneo, permítaseme mencionar el *Tetrapylon* de Afrodisia, terminado unos pocos años antes de que Ireneo escribiera. La soberbia puerta de entrada a Afrodisia, una de las más hermosas e influyentes ciudades del mundo antiguo en el siglo II, tenía cuatro columnas recientemente reerigidas, cada una de ellas con cuatro rostros ricamente decorados. En consecuencia, los primeros lectores de Ireneo pudieron sentirse impresionados ante su idea de que la forma exterior del Evangelio tenía que estar armoniosamente compuesta y bien proporcionada, como creación de Dios (III.2.9).

Abordemos ahora un tema algo distinto. Ireneo se siente atraído por los comienzos de los cuatro evangelios. Se refiere a ellos tres veces en el Libro III, empezando en 2.9. ¿Por qué cita y comenta los *comienzos* de los cuatro evangelios tan profusamente? Podía haber elaborado su discurso sobre un solo Dios Creador basándose en otros pasajes de los evangelios. Las considerables variantes que aparecen en los inicios de los cuatro evangelios debieron de desconcertar lo mismo a cristianos que a no-cristianos. Ireneo afirma que los valentinianos se fijaron en los errores y contradicciones de los evangelios (III.2.1).[11] De este modo, y probablemente mirando de reojo a sus oponentes, Ireneo insiste en que los cuatro evangelios, a

11. '... in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate et quia varie sint dicta...'. He usado la edición del texto latino en *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, III, ed. A. Rousseau y L. Doutreleau, Sources Chrétiennes 211 (París: Cerf, 1974), que incluye los fragmentos griegos y una retroversión del latín al griego.

pesar de sus muy distintos puntos de partida, tienen unidad teológica.[12] El fragmento Muratori, del que pronto hablaremos, argumentará de forma parecida.

Aunque Ireneo cita con frecuencia y corrección pasajes de los cuatro evangelios, también suele reproducir dichos de Jesús con la introducción 'dijo el Señor', 'dijo el Señor en el Evangelio' o 'el Señor declaró', sin indicar de qué evangelio concreto están tomados los dichos. Al final del prefacio del Libro III, por ejemplo, es introducida una versión de Lc 10,18 con las palabras 'el Señor declaró'. En este caso, el texto es citado de forma abreviada. Así que resulta difícil deducir si la variante se debe a un fallo de memoria, a que Ireneo conocía una tradición textual inédita o a que usaba una tradición oral. En medio de su amplio estudio de los capítulos introductorios del evangelio de Lucas, Ireneo hace referencia a cuatro versículos de Jn 1, pero sin advertir que pasa de Lucas a Juan (III.10.3). Cita Mt 12,18-21 al estudiar los capítulos introductorios del evangelio de Juan, pero, una vez más, el lector no es informado del cambio de evangelio. En otras partes ocurren fenómenos similares. Pero esto no causa sorpresa alguna cuando advertimos que, para Ireneo, 'el Evangelio', y en particular las palabras de Jesús, tienen mayor autoridad que los escritos individuales de los evangelistas, aunque los evangelios sean definidos ocasionalmente como 'Escritura'.

Ireneo es capaz de citar los evangelios escritos con precisión o de forma descuidada,[13] de entrelazar pasajes sueltos de dos o más evangelios, y de introducir dichos con la fórmula 'dijo el Señor', algunos de los cuales parecen estar tomados de los evangelios escritos, y otros de la tradición oral. El hecho de que estos diversos fenómenos aparezcan en un escritor para el que es fundamental el cuá-

---

12. Véase Zahn, *Geschichte*, vol. II, p. 43 y H. Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der alten Kirche bis zu Augustin* (Tubinga: Mohr, 1971), pp. 42-43.

13. Mt 2,27 es citado de tres formas distintas en IV.6.1, 3, 7.

druple evangelio representa una señal de advertencia para todos los estudiosos de las tradiciones evangélicas en el siglo II. Los primeros escritores cristianos pudieron conceder un gran valor a los evangelios escritos, aunque apelasen directamente a las palabras de Jesús o a la tradición oral, o aunque entrelazaran dichos de Jesús tomados de dos o más evangelios. Ireneo no fue el único escritor que cita 'palabras del Señor' sin decirnos si las toma de los evangelios escritos o de la tradición oral.

En la época en que escribió Ireneo (180 d.C.), el cuádruple evangelio estaba muy bien afianzado. Ireneo no está defendiendo una innovación, sino explicando por qué, a diferencia de los herejes, la Iglesia tiene cuatro evangelios, ni uno más ni uno menos: ha recibido cuatro relatos escritos de un solo Evangelio de los apóstoles y de sus inmediatos seguidores.[14]

3.2. El fragmento Muratori

El segundo pilar sobre el que se asientan los estudios sobre el origen del cuádruple evangelio ha sido el fragmento Muratori, que generalmente es fechado poco antes o poco después del *Adversus Haereses* de Ireneo. ¿Podemos seguir manteniendo este punto de vista, dados los intentos por fechar el Fragmento en el siglo IV? ¿No será que empieza a resquebrajarse este pilar?

En 1992 Geoffrey Hahneman retomó y desarrolló la tesis relativa al siglo IV, defendida en 1968 por A. Sundberg.[15] Aunque han con-

14. Cf. Benoit, *Saint Irénée*, p. 117: 'La justification irénéenne ne veut pas être une démonstration, elle ne fait qu'augmenter la crédibilité du fait accepté par ailleurs'. T.C. Skeat, 'Irenaeus and the Four-Gospel Canon', *NovT* 34 (1992) 193-199, piensa que, en su famosa identificación de los cuatro evangelistas con las cuatro creaturas vivientes del Apocalipsis, Ireneo usó una antigua fuente. Su argumentación es sólida, aunque no concluyente; por eso no la he tenido en cuenta en este capítulo.

15. Véase más arriba n. 4.

seguido un gran número de adeptos, sobre todo en USA,[16] no creo que la tesis pueda darse por decisiva.[17] Sólo me referiré brevemente a sus tres puntos principales.

En primer lugar, la piedra angular de la fecha tradicional siempre ha sido un dato del Fragmento: Hermas escribió el Pastor 'nuperrime' (es decir, muy recientemente, en nuestra época) en la ciudad de Roma, cuando su hermano, el obispo Pío, ocupaba la sede episcopal de la iglesia de la ciudad de Roma (líneas 73-76), es decir, no mucho después del 140 d.C.[18] Hahneman, sin embargo, opina que toda la información del Fragmento relativa al Pastor es 'errónea o desorientadora'. Propone una nueva fecha para el Pastor (ca. 100 d.C.) y afirma a continuación que la atribución del Pastor a Hermas por parte del Fragmento es una pseudonimia del siglo IV tendente a desacreditar el Pastor. Pero, dado que el Pastor es mencionado en el Fragmento como 'lectura recomendada', la idea no parece plausible.[19]

---

16. En su artículo 'Muratorian Fragment' del *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. Freedman (Nueva York: Doubleday 1992), vo. IV, p. 929, G.A. Robbins defiende que la tesis de Sundberg 'ha conseguido una considerable aceptación y ulteriores confirmaciones'. En su artículo 'Canon, New Testament' del mismo diccionario, H.Y. Gamble acepta con cierta cautela la tesis de Sundberg (vol. I, p. 856), lo mismo que H. Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Londres: SCM; Filadelfia: Trinity, 1990), p. 243.

17. Véase actualmente el detallado estudio de J. Verheyden, 'The Canon Muratori: A Matter of Dispute', en J.-M. Auwers y H.J. de Jong (eds.), The Biblical Canons (Lovaina: Peeters, 2003), pp. 487-586. Verheyden concluye (p. 556) que 'la sugerencia de un origen oriental en el siglo IV para el Fragmento debería aparcarse, no durante mil años, sino por toda la eternidad'.

18. He utilizado la edición crítica (con reproducción en facsímil) de S.P. Tregelles, *Canon Muratonianus* (Oxford: Clarendon, 1867). Las eruditas notas de Tregelles merecen seguir siendo consultadas. Véase también la edición de H. Lietzmann, *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologue zu den Evangelien*, Kleine Texte, I (Bonn 1902).

19. Del mismo modo E. Ferguson en su recensión de la monografía de Hahneman en JTS 44 (1993) 691-697: 'La pseudonimia podría parecer de dudoso valor en una polémica contra el Pastor en el siglo cuarto'. Véase también el análisis que hace Ferguson de la teoría de Sundberg en 'Canon Muratori: Date and Provenance', *Studia Patristica* 18 (1982) 677-683.

En segundo lugar, suele decirse que el Fragmento se adapta naturalmente a los catálogos de escritos canónicos del siglo IV; resultaría anómalo en el siglo II. Esta línea argumentativa está fuera de lugar, pues el Fragmento no es en absoluto una lista o catálogo canónico. Su género es el de los comentarios 'Einleitung' sobre el origen y autoridad de los primeros escritos cristianos; los únicos dos usos posteriores del Fragmento están en prólogos, no en listas.[20]

En tercer lugar, el Fragmento no está supuestamente en conformidad con otros datos sobre la evolución del canon. A mi juicio, ninguno de los comentarios del Fragmento resultaría anómalo si lo situásemos en el siglo II; muchos encajarían mejor en esta época que en un contexto del siglo IV.[21] Exploraré a continuación esta idea con referencia a los comentarios sobre los evangelios que hace el Fragmento.

Se acepta comúnmente que los comentarios del Fragmento a Lucas fueron precedidos por comentarios a Mateo y Marcos. La segunda línea podría muy bien ser un título del evangelio de Lucas: tercer libro del evangelio según Lucas.[22] Al igual que Ireneo, el Fragmento utiliza la fórmula 'evangelio según Lucas' ('evangelium secundum Lucam'), traducción directa de εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν (fór-

---

20. Cf. J.-D. Kaestli: 'Par son contenu et par sa forme, le *CM* (Canon de Muratori) est plus proche du genre des "prologues" que de celui des "listes canoniques": 'La Place du *Fragment de Muratori* dans l'histoire du canon. A propos de la thèse de Sundberg et Hahneman', *Cristianesimo nella Storia* 15 (1994) 609-634, aquí 616. De modo parecido Ferguson, *JTS* 44 (1993) 696.

21. Conclusiones semejantes en Ferguson, *JTS* 44 (1993) 691-697; Kaestli, 'La Place du *Fragment de Muratori*'; P. Henne, 'La Datation du *Canon de Muratori*', *RB* 100 (1993) 54-75; y W. Horbury, 'The Wisdom of Solomon in the Muratorian Fragment', *JTS* 45 (1994) 149-159.

22. A.T. Ehrhardt sugiere que el comentario a Lucas en las líneas 6-7 ('dominum tamen nec ipse vidit in carne') es una prueba suficiente 'para suponer que Papías fue el responsable de la observación fragmentaria sobre san Marcos en el Fragmento Muratori': 'The Gospels in the Muratonian Fragment', en su *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester: University Press, 1964), pp. 11-36, aquí p. 13; este capítulo fue publicado primero en alemán en *Ostkirchen Studien* 2 (1953) 121-138.

mula sobre la que volveré más tarde), y usa también el plural 'cuarto de los evangelios' (línea 9, y de modo parecido en líneas 17 y 20).

El Fragmento comenta con mayor detalle el origen del 'cuarto de los evangelios' que cualquier otro escrito.[23] El intento de vincular el origen de este evangelio a todo el círculo apostólico tiene un tufillo apologético: el cuarto evangelio (se pretende decir) emana en última instancia de la revelación. Esta defensa a ultranza del cuarto evangelio no sería necesaria seguramente en el siglo IV, pero desconocemos si en los últimos años del siglo II hubo dudas en algunos círculos sobre el cuarto evangelio, especialmente entre los seguidores del antimontanista Gayo.

Andrés es el único apóstol mencionado en este punto. Y no sorprende, pues en Jn 1,40 es identificado por su nombre como la primera persona que respondió al testimonio de Juan sobre Jesús. En el cuarto evangelio se confiere a Andrés un lugar importante, que no ocupa en los otros tres evangelios. Como veremos en breve, también Papías dedica a Andrés una mención especial, manifestando así su conocimiento del cuarto evangelio.

La larga defensa que hace el Fragmento del cuarto evangelio incluye en las líneas 16-26 una importante referencia al cuádruple Evangelio. El Fragmento reconoce que cada evangelio tiene su propio inicio, pero insiste en que los cuatro se mantienen unidos por la acción del mismo Espíritu. Esto es seguramente una respuesta a las críticas lanzadas contra los diferentes inicios de los evangelios.[24] Como ocurre en otras líneas, nos hallamos muy cerca de Ireneo, aunque no hay señales de dependencia verbal. Ya he llamado la atención sobre la amplitud de los comentarios de Ireneo a los inicios de los evangelios, probablemente en parte como respuesta a las críticas. Lo mismo ocurre en el Fragmento.[25] En las líneas 7-8 se

23. Véase especialmente Ehrhardt, *Framework*, pp. 18-25.

24. Véase también R.M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus* (Londres: SPCK, 1961), p. 31.

25. Véase también Zahn, *Geschichte* (arriba n. 2), vol. II, p. 43.

hace referencia al comienzo del relato de Lucas. En las líneas 16-26 encontramos una respuesta teológica a la crítica de los diferentes inicios de los evangelios: los temas centrales de la vida de Cristo se encuentran en los cuatro evangelios por la acción del único Espíritu. Como ocurría con Ireneo, el cuádruple evangelio no es una innovación, pero necesita ser defendido frente a las mofas de los críticos que se burlaban de los distintos inicios de los evangelios.

¿Quién actuaba así? Como he observado líneas arriba, Ireneo se refiere a los valentinianos. Yo también sospecho que, tras los comentarios de Ireneo y las líneas 16-26 del Fragmento, bien podría ocultarse Celso o algún otro crítico pagano. Celso, que escribió entre el 177 y el 180, unos años antes de que Ireneo redactase el Libro III del *Adversus Haereses*, conocía los cuatro evangelios y tenía un interés especial por sus primeros capítulos. Según Orígenes, el Judío de Celso afirmaba que algunos cristianos, como si estuvieran algo bebidos, 'alteran el texto original del evangelio tres, cuatro o varias veces más, y cambian su naturaleza para hacer que no presenten dificultades que favorezcan la crítica'.[26] Considero esto una referencia a las diferencias entre los 'tres o cuatro' evangelios canónicos.[27]

El Fragmento menciona las dos parusías de Cristo y afirma, más bien de modo optimista, que ese esquema se encuentra en los cua-

---

26. *Contra Celsum*, II.27, ed. y trad. de H. Chad wick (Cambridge: University Press, 1953), p. 90. Véase también el v. 56, donde Orígenes responde a las burlas de Celso respecto al número de ángeles que había en la tumba de Jesús. Para más datos sobre los problemas causados por las diferencias que aparecen en los evangelios, véase H. Merkel, *Die Widersprüche* (arriba n. 12) y *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der alten Kirche* (Berna: Peter Lang, 1978).

27. Así también Merkel, *Die Widersprüche*, p. 11. Véase asimismo T. Baarda, 'ΔΙΑΦΩΝΙΑ – ΣΥΜΦΩΝΙΑ: Factors in the Harmonization of the Gospels, especially in the Diatessaron of Tatian', en W.L. Petersen (ed.), *Gospel Traditions in the Second Century* (Notre Dame y Londres: University of Notre Dame Press, 1989), pp. 133-135, reimpreso en sus *Essays on the Diatessaron* (Kampen: Kok Pharos, 1994), pp. 29-48; Grant, *Earliest Lives*, pp. 59-60.

tro evangelios. 'Todo está dicho en los cuatro evangelios... respecto a sus dos venidas. La primera fue en humildad, cuando fue despreciado; eso ocurrió en el pasado. La segunda será gloriosa, henchida de poder regio, y tendrá lugar en el futuro'. El primero en desarrollar del todo este esquema fue Justino Mártir, aunque ya he expuesto mi opinión de que está anticipado, en parte, en el evangelio de Mateo.[28] El esquema de las dos parusías destaca sobremanera en los escritos de Justino; también se encuentra en su *Apología*, en Ireneo, Tertuliano, Hipólito, Orígenes, y en los *Anabathmoi Iakobou*, pero no en los escritos del siglo IV, por lo que he podido comprobar hasta el momento.

El Fragmento confirma que el cuádruple Evangelio tenía ya carta de ciudadanía hacia finales del siglo II.[29] Cada uno por su lado, el Fragmento e Ireneo tienen puntos de vista parecidos respecto al cuádruple Evangelio: a pesar de lo que digan los críticos sobre los distintos inicios de los evangelios, sólo existe un Evangelio en una cuádruple forma, cohesionada por un solo Espíritu.[30] Ni que decir tiene que los aspectos que he puesto de relieve son llamativos por su ausencia en los recientes intentos de fechar el Fragmento en el siglo IV.

3.3. Los antiguos códices de cuatro evangelios

¿Pudieron haber usado Ireneo y el autor del Fragmento códices que incluyeran los cuatro evangelios? En 1968 Campenhausen negó

---

28. G.N. Stanton, 'The Two Parousias of Christ: Justin Martyr and Matthew', en M.C. de Boer (ed.), *From Jesus to John, FS M. de Jonge* (Sheffield: JSOT Press, 1993), pp. 183-196.

29. Ehrhardt, *Framework*, p. 2 sugiere que el Fragmento fue escrito en Roma, probablemente en tiempos de Ceferino (197-217).

30. No acaba de convencerme la idea de Ehrhardt (ibid. pp. 14-15) de que la referencia a Juan como 'ex discipulis' en la línea 16 delata un origen en Ireneo, que habla del evangelista Juan como 'el discípulo del Señor', pero nunca lo menciona como el hijo de Zebedeo. Esa coincidencia pudo tener su origen en un uso independiente de la misma tradición.

enérgicamente que las referencias al cuádruple Evangelio en Ireneo y el Fragmento tuviesen algo que ver con una 'producción de libros' o con el uso cristiano de un códice con cuatro evangelios.[31] Sin embargo, en 1933, F.G. Kenyon había editado el recientemente descubierto P45, el códice Chester Beatty de los cuatro evangelios y Hechos, y había dicho que este dato daba pie a pensar que Ireneo pudo haber estado familiarizado con códices que contenían los cuatro evangelios.[32] Kenyon, que fechó el códice en la primera mitad del siglo III, llegó a la conclusión de que se trataba del ejemplo más antiguo de un códice con los cuatro evangelios.

La datación que hace Kenyon de P45 y su observación general sobre el códice han sido ampliamente aceptadas, aunque la mayor parte de los expertos han pasado por alto su importante comentario al probable conocimiento, por parte de Ireneo, de códices con los cuatro evangelios. Recientemente ha crecido de forma considerable nuestro conocimiento de los papiros y códices bíblicos: tenemos ahora una prueba sólida de la existencia de otros dos códices con los cuatro evangelios, incluso más antiguos que P45.

P75, el papiro Bodmer de Lucas y Juan, ha llamado sobremanera la atención de los críticos textuales. Casi todos están de acuerdo en datarlo a comienzos del siglo III; los editores lo fecharon entre los años 175 y 225. Sin embargo, la posibilidad de que sus fragmentos de Lucas y Juan fuesen el segundo de dos códices cosidos de una sola mano de papel no parece haber sido tenida en cuenta hasta 1994.[33] ¿Por qué Lucas y Juan serían unidos a Mateo y Marcos? Es perfectamente posible imaginar un códice conteniendo Mateo y Juan, dos evangelios escritos por apóstoles; pero resulta inesperado encontrar un códice sólo con Lucas y Juan. De hecho no conocemos

31. Von Campenhausen, *Formation* (arriba n. 3), pp. 173-174.

32. *The Chester Beatty Biblical Papyri*, fascículos I y II, *The Gospels and Acts*, General Introduction and Text (Londres: Emery Walker, 1933), aquí I, p. 13.

33. T.C. Skeat, 'The Origin of the Christian Codex', *ZPE* 102 (1994) 263-268, aquí 264.

ningún otro ejemplo de un códice de dos evangelios.[34] T.C. Skeat ha calculado que P75 contenía setenta y dos hojas, y opina que un códice el doble de voluminoso que éste habría sido casi imposible de manipular. Por tanto, cree que P75 pudo haber sido originalmente un códice de una sola mano de papel, que incluía Mateo y Marcos, cosido a otro que contenía Lucas y Juan.[35]

Skeat ha presentado recientemente una llamativa teoría: la posibilidad de que haya un códice aún más antiguo con los cuatro evangelios.[36] P64, los fragmentos de Mateo conservados en el Magdalen College de Oxford, fue editado por vez primera por Colin Roberts en 1953. Fue fechado a finales del siglo II porque su escritura es precursora del estilo conocido como uncial bíblico o mayúsculo bíblico. Se trata de los tres fragmentos que tanto llamaron la atención de los medios de comunicación cuando un artículo sensacionalista en *The Times* de Londres (24 de diciembre de 1994) reproducía una declaración de C.P. Thiede en la que los fechaba a mediados del siglo I.[37]

---

34. P 53, del siglo III, con fragmentos de Mateo y Hechos en la misma cara, es una interesante y posible excepción parcial, aunque los fragmentos no pueden ser del mismo códice. Si lo son, y si el códice incluía los cuatro evangelios, debería haber tenido un improbable volumen entre 300 y 500 hojas. Así, un códice con uno o dos evangelios más Hechos es posible. Cf. K. Aland, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri*, vol. I (Berlín y Nueva York: De Gruyter, 1976), pp. 53 y 283. Véase también J. Van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Papyrologie I (París: Publications de la Sorbonne, 1976), n°s 380, 381.

35. Skeat, 'Origin', p. 264. En 'The Oldest Manuscript of the Four Gospels?' *NTS* 43 (1997) 31, menciona de paso la posibilidad de que hubiera dos volúmenes, e.d., dos códices de una sola mano de papel unidos por separado.

36. Skeat, 'Oldest Manuscript', pp. 1-34.

37. Véase G.N. Stanton, *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels* (Londres: HarperCollins, 1995), pp. 1-19. Sobre la teoría de Thiede, véase su 'Papyrus Magdalen Greek 17 (Gregory-Aland P 64): A Reappraisal', *ZPE* 105 (1995) 13-20; reimpresión en *TB* 46 (1995) 29-42. La teoría ha sido rechazado por numerosos expertos, que aceptan la fecha original de Roberts para P 64: finales del siglo II. Véase especialmente J. Neville Birdsall, 'The Dating of the Magdalen Papyrus', *Church Times*, 6 de enero de 1995; Klaus Wachtel, 'P64/67: Fragmente des Matthäusevangeliums aus dem I. Jahrhundert?', *ZPE* 107 (1995) 73-80; Peter M. Head, 'The Date of the Magdalen Papyrus of Matthew (*P. Magd. Gr.* 17 = P64): A Response to C.P. Thiede',

Nunca ha habido dudas de que P67, con sus restantes fragmentos de Mateo, ahora en Barcelona, provenía del mismo códice que P64. Seis meses antes de que los medios de comunicación se hubiesen interesado por P64, T.C. Skeat había estado trabajando intensamente en P64 + P67, así como en P4, fragmentos de Lucas de la biblioteca nacional de París. Skeat nos ha hecho ver, más allá de toda duda razonable, que P64 + P67 + P4 forman parte del mismo códice, probablemente el más antiguo de los cuatro evangelios, que puede ser fechado a finales del siglo II.

En su artículo de *NTS*, Skeat no comenta la importancia de uno de los más sorprendentes rasgos del códice, sus dobles columnas.[38] El formato en dos columnas por página es raro en los códices de papiro. Éste es el único ejemplo de un manuscrito en papiro del NT griego escrito en dos columnas, aunque hay cuatro ejemplos de antiguos fragmentos del AT en papiro.[39] Las estrechas columnas, con sólo unas quince letras en cada una, habría ayudado a leer en voz alta en el contexto del culto.[40] Las columnas tienen más o menos

---

TB 46 (1995) 251-285; D.C. Parker, 'Was Matthew Written before 50 CE? The Magdalen Papyrus of Matthew', *Expository Times* 107 (1995) 40-43; S.R. Pickering en *NT Textual Research Update* 2 (1994) 94-98 y 3 (1995) 22-25; P. Grelot, 'Remarques sur un manuscript de l'Evangile de Matthieu' *RSR* 83 (1995) 403-405; J.K. Elliot en *NovT* 38 (1996) 393-399; H. Vocke, 'Papyrus Magdalen 17 – Weitere Argumente gegen die Frühdatierung des angeblichen Jesus-Papyrus', *ZPE* 113 (1996) 153-157.

38. Después de que hube completado la investigación resumida en este apartado, T.C. Skeat me escribió (10 de julio de 1996) lo siguiente: 'El formato de dos columnas llegó a ser la forma estándar durante toda la Edad Media, y ha sobrevivido casi hasta la actualidad en las Biblias impresas y en los libros de plegarias. ¿Por qué? Nunca he visto que esto se haya tenido en cuenta, pero supongo que la respuesta debe ser que ésta es la forma más fácil de leer. Ciertamente, tener que leer P45, con sus líneas tan largas y su escritura tan diminuta, habría sido muy difícil, y sin duda no estaba destinado para uso litúrgico'.

39. Véase la lista que ofrece E.G. Turner de códices de papiro escritos en dos columnas, *The Typology of the Early Codex* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1977), p. 36.

40. En 1970 la NEB fue publicada con una sola columna ancha en cada página. En 1989 la REB volvió al formato más tradicional de dos columnas, en parte para facilitar la lectura en voz alta en el marco del culto.

el mismo número de letras que cada una de las tres columnas del Códice Vaticano, y sólo unas tres menos que las cuatro columnas del Códice Sinaítico. Los dos grandes manuscritos del siglo IV estaban claramente destinados al uso litúrgico. Por tanto, el formato en dos columnas de P64 + P67 + P4 es casi con certeza un indicio de que se trataba de un códice de alta calidad, una espléndida 'edición para el púlpito' destinada al uso litúrgico.[41]

Hay otra serie de datos que indican que este códice fue una *édition de luxe*.[42] El códice fue diseñado y realizado meticulosamente: resulta ciertamente llamativa la habilidad del escriba al llevarlo a cabo.[43] Todos estos rasgos apuntan a una hermosa edición de los cuatro evangelios, que habría sido muy costosa de producir. Este códice no parece ser en absoluto el experimento de un escriba que buscaba el modo de incluir los cuatro evangelios en un solo códice: tuvo ciertamente predecesores mucho antes en el propio siglo II.

Los tres antiguos códices no están clonados el uno del otro, pues fueron ejecutados de forma muy distinta.[44] Con toda probabilidad, tuvieron cierto número de predecesores. Podemos pensar, pues, que antes de finales del siglo II hubo una sólida tradición de có-

---

41. Cf. Turner, *Typology*, pp. 36-37. Van Haelst, *Catalogue*, nº 336, llega incluso a decir que éste es el ejemplo más antiguo de un códice en dos columnas; es de suponer que quiere decir el más antiguo códice *bíblico*, aunque, a la luz de la lista de Turner, es una afirmación dudosa.

42. Ésta es la expresión de Skeat, 'Oldest Manuscript', p. 26.

43. C.H. Roberts observa que 'en su hermosa letra, así como en su disposición... se manifiesta un verdadero producto literario'. *Manuscript, Society and Belief in Early Chritian Egypt* (Londres: Oxford University Press for the British Academy, 1979), p. 23. Aunque Skeat ('Oldest Manuscript', 2 y 7) no ha sido capaz de encontrar huellas de dos de los ejemplos mencionados por Roberts (tres diferentes posiciones para la puntuación, así como signos de omisiones y citas), coincide con Roberts en las conclusiones generales.

44. La letra de P45, el más antiguo de los tres, es la menos impresionante. Mientras que P45 está formado por manos de papel de dos hojas (una sola hoja de papiro doblada en dos), P75 contenía probablemente dos códices de una mano de papel unidos entre sí. P64 + P67 + P4 es un códice a dos columnas de una sola mano de papel.

dices con los cuatro evangelios. Los tres códices en papiro fueron hallados en Egipto; los datos extraídos de Ireneo y del Fragmento Muratori apuntan hacia el Oeste. Por tanto, el cuádruple Evangelio parece haber estado bien establecido tanto en el Este como en el Oeste a finales del siglo II, y probablemente mucho antes.

Sin embargo, hay dos motivos que nos obligan a ser precavidos. En primer lugar, es muy posible que uno o más de estos tres códices fuese de hecho escrito en el Oeste. Si éste pareciese un escenario improbable, habría que tener en cuenta que un fragmento de Ireneo, el P. Oxy. 405 (parte de un rollo) viajó de Lyón a Oxyrhynchus dentro de los veinte años posteriores a su producción, 'no mucho después de que la tinta estuviese seca en el manuscrito del autor', por citar el memorable comentario de Roberts.[45] En segundo lugar, los papirólogos siempre han sido extremadamente cautos, y con razón, a la hora de fechar estilos manuales y progresos en la producción de manuscritos. Por otra parte, la reciente atención de los medios de comunicación ha ayudado a que la fecha de P64 + P67 + P4 haya sido estudiada con atención por diversos papirólogos. Trabajando de forma independiente, todos han fechado este códice a finales del siglo II.[46]

3.4. Las viejas raíces

Ireneo, el Fragmento Muratori y los tres códices más antiguos de los evangelios han sugerido que el cuádruple Evangelio estaba bien establecido y ampliamente aceptado durante las últimas décadas del siglo II, y probablemente mucho antes. ¿En qué momento, y bajo qué circunstancias, fueron reunidos los cuatro evangelios? Dado que esto implica una importante evolución en el Cristianismo primitivo, nuestro instinto crítico nos anima a buscar respuestas. Sin embargo,

45. Roberts, *Manuscript*, p. 53; Roberts advierte ciertas semejanzas con P64 + P67 + P4, p. 23.

46. Véase arriba, n. 37.

antes de resumir la investigación, es importante recordar que no existen comentarios explícitos del cuádruple Evangelio antes de Ireneo, y advertir que el conocimiento y el uso de una pluralidad de evangelios no tienen por qué ser equiparados con la aceptación de un cuádruple Evangelio.

¿Es posible buscar las *raíces* de la evolución hacia el cuádruple Evangelio en la primera mitad del siglo II? Al abordar esta temática, surgen tres importantes detalles.

(1) Vuelvo antes de nada a Justino Mártir, cuyo conocimiento y uso de los evangelios poco después de mediados del siglo II siguen siendo discutidos, a pesar de intensos debates e investigaciones. Me interesa sólo un dato: ¿anticipó Justino la adopción del cuádruple Evangelio o anticipó la armonización de su alumno Taciano?

En su conocido relato sobre el culto eucarístico (*Apol. I* 67), Justino habla de la lectura de 'las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas, mientras el tiempo lo permita'. Aquí se concede a los escritos apostólicos una autoridad similar a la de los escritos de los profetas, que, como para Ireneo, es un término acuñado para referirse a las Escrituras del AT. ¿Pero qué son esas 'memorias de los apóstoles'? En el capítulo precedente, el lector ha sido informado explícitamente que se trata de 'los evangelios' (*Apol. I* 66), primera aparición del plural en un escrito cristiano. Y no se trata de una glosa posterior, pues, como ha demostrado Luise Abramowski, Justino añade frases explicatorias parecidas para sus lectores.[47]

Además de estas dos referencias a 'las memorias de los apóstoles' en la *Apología*, Justino usa la frase trece veces en una sección del *Diálogo* (caps. 98-107), a la que parece haber incorporado su propia exposición anti-gnóstica del Sal 22 (escrita con anterioridad), y en la que subraya la 'naturaleza escrita' de 'las memorias de los apóstoles'. En un momento de su exposición, Justino hace men-

47. L. Abramowski, 'Die "Erinnerung der Apostel" bei Justin', en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien* (Tubinga: Mohr, 1983), pp. 341-354, esp. p. 341.

ción de las memorias de Pedro, que, por el contexto, se trata de una referencia al evangelio de Marcos (*Diálogo* 106,3). Así, tanto en la *Apología* como en el *Diálogo*, las 'memorias' son identificadas como evangelios escritos.

¿Cuántos evangelios acepta Justino? En *Diálogo* 103,8 habla de 'las memorias compuestas por sus apóstoles y quienes los siguieron' (ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι...). Aunque Justino nunca se refiere al número de evangelios que acepta, este pasaje implica que había al menos cuatro. Es sorprendente cuántos escritores recientes han ignorado este dato.[48] Se acepta generalmente que Justino utilizó con regularidad Mateo y Lucas, y que hay una referencia al evangelio de Marcos (*Diálogo* 106,3). Más discutido es el conocimiento que tenía del cuarto evangelio, pero estoy convencido que *Apol. I* 61,4 se basa en Jn 3,3-5, y que *Diálogo* 88,7 revela conocimiento de Jn 1,19-20. Resulta desconcertante que Justino no mencione con mayor frecuencia el evangelio de Juan, pero pudo deberse a su enorme interés por los relatos de la infancia, la enseñanza ética y los dichos sobre la escatología futura (de lo que suministra pocos datos dicho evangelio). Dado que no hay pruebas concluyentes sobre el conocimiento que tenía Justino de otros evangelios que no fueran los cuatro canónicos, podemos estar casi seguros que tenía en mente Mateo, Marcos, Lucas y Juan, ni uno más ni uno menos.

Justino utiliza el singular 'evangelio' sólo en dos pasajes, pero en ambos se está refiriendo a tradiciones escritas. En *Diálogo* 10,2, Trifón, oponente de Justino, confiesa haber *leído* y estimado los mandamientos de Jesús 'en el llamado Evangelio'. En *Diálogo* 100,1 descubrimos un uso parecido: una cita de Mt 11,27 es introducida con las palabras 'en el Evangelio está escrito...' (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται εἰπών...). Estas dos referencias recuerdan el uso más frecuente que hace Ireneo de la expresión 'en el Evangelio'. Para

48. Fue observado ya por S.P. Tregelles en 1867, *Canon Muratonianus* (arriba n. 18), p. 71: 'los dos grupos implicarían un número no menor [de cuatro]'.

Justino, lo mismo que para Ireneo, los dichos de Jesús tienen una importancia especial: son transmitidos 'en el Evangelio', 'en las memorias de los apóstoles'.

A diferencia de Ireneo, Justino no está interesado en la autoría o en los rasgos distintivos de los evangelios individuales. Sin embargo, lo mismo que Ireneo, conoce al menos cuatro 'memorias' escritas o evangelios, que pueden ser denominados colectivamente 'el Evangelio'. Por supuesto, Justino carece de la concepción tan clara que tiene Ireneo del cuádruple evangelio, pero las referencias de sus obras conocidas a los evangelios escritos sugieren que pudo haber tenido un códice con los cuatro evangelios en su escuela catequética de Roma hacia el año 150 d.C.[49]

Llegados a este punto, hay que tener en cuenta el modo en que Justino cita los dichos de Jesús. La evidencia textual es indudablemente compleja, y no es fácil explicar las variantes léxicas en la reproducción de Mateo y Lucas.[50] En su reciente e importante estudio, W.L. Petersen ha mostrado que algunas de las tradiciones armonizadas de Justino pueden ser rastreadas en la armonización más completa de su alumno Taciano.[51] Helmut Koester ha ido más allá al sugerir que 'Justino se dedicó a componer el *único* nuevo Evangelio inclusivo, que pudo dejar obsoletos a sus precursores Mateo y Lucas (y posiblemente a Marcos)'.[52] Si prestamos atención a la formulación de las citas, resulta innegable el uso que hizo Justino de la armonización (o incluso la composición) de los dichos de Jesús.

---

49. E.J. Goodspeed (*Formation*, p. 38) es mucho menos cauto: 'Justino se hizo cristiano en Éfeso ya en el año 135, y probablemente allí se familiarizó con el cuádruple evangelio'.

50. Véase especialmente A.J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (Leiden: Brill, 1967) y Koester, *Ancient Christian Gospels*, pp. 360-402.

51. Véase W.L. Petersen, 'Textual Evidence of Tatian's Dependence upon Justin's ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΑ', *NTS* 36 (1990) 512-534.

52. H. Koester, 'The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century', en W.L. Petersen (ed.), *Gospel Traditions in the Second Century* (Notre Dame y Londres: University of Notre Dame Press, 1989), p. 30, y cf. p. 32.

¿Pero cómo puede cuadrar tal conclusión con las referencias de Justino a evangelios escritos? Creo probable que, con propósitos catequéticos (posiblemente incluso para desarmar a los críticos),[53] el propio Justino tomó de los evangelios escritos grupos de dichos de Jesús tópicamente armonizados, sobre todo de Mateo y de Lucas.[54] A este respecto, se anticipa parcialmente a Taciano, pero no creo que con el resultado intentase eliminar las 'memorias de los apóstoles', es decir, los evangelios escritos que reproducían las palabras del Salvador (cf. *Diálogo* 8,2).

El intercambio programático entre Justino y Trifón, con el que comienza el Diálogo, sugiere claramente que las referencias de Justino a los dichos de Jesús se basan en los evangelios escritos. Justino recuerda su propia experiencia de conversión y el apasionado deseo por los profetas que se apoderó de él; y no sólo por los profetas, sino también por todos los grandes hombres que fueron 'los amigos de Cristo', seguramente los apóstoles (8,2). Justino habla a continuación de la 'terrible majestad' de las palabras del Salvador y de la importancia de cumplirlas: hay una clara implicación de que las palabras de Jesús fueron puestas por escrito por 'los amigos de Cristo'. Trifón responde con una pulla: Justino ha sido engañado, pues ha estado siguiendo a hombres (plural) sin importancia. Seguramente estamos otra vez ante una referencia a los apóstoles que transmitieron las palabras del Salvador.

Como Ireneo, Justino concede gran importancia a las palabras de Jesús. Movido sin duda por propósitos catequéticos, parece haber utilizado evangelios escritos para elaborar su propia colección armonizada de dichos de Jesús, uniéndolos entre sí tópicamente. Por otra parte, es evidente que Justino conoció y usó los cuatro evangelios escritos. Aunque en algunos aspectos se anticipa a Taciano, su

53. W.L. Petersen me menciona esta última posibilidad en una carta fechada el 1 de setiembre de 1996.

54. De modo parecido Bellinzoni, *Sayings of Jesus*; E. Osborn, *Justin Martyr* (Tubinga: Mohr, 1973), p. 123; y L. Abramowski, 'Die "Erinnerungen"', 352-353.

sucesor es Ireneo por lo que respecta al uso de evangelios escritos junto con dichos armonizados de Jesús. A la luz de nuestras primeras conclusiones, la referencia de Justino al menos a cuatro evangelios escritos en *Diálogo* 103,8 sugiere que pudo muy bien haber poseído un códice de los cuatro evangelios en la biblioteca de su escuela catequética.

(2) Martin Hengel ha llamado la atención sobre las opiniones que Zahn y Harnack tienen de los títulos de los evangelios.[55] A mi juicio, los tres estudiosos del tema han insistido correctamente en que, ya desde comienzos del siglo II, existió la profunda convicción de que había *un solo* Evangelio 'según' evangelistas particulares. La evidencia es tan sólida y amplia que nos hallamos seguramente ante otra de las raíces de la convicción de Ireneo de que hay un Evangelio cuadriforme.

Hengel dio una importancia adecuada a las pruebas proporcionadas por los papiros. En éstos faltan por lo general las hojas del comienzo y del final, por lo que no deja de sorprender el claro encabezamiento o *inscriptio* 'evangelio según Juan' (εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην) que aparece en P66, del año 200 más o menos. Está en la misma cara que el resto del texto, pero ha sido añadido a la primera página de forma algo torpe; lo mismo ocurrió con el colofón o *subscriptio*. En P75, quizás sólo un par de décadas después, contamos con dos ejemplos de εὐαγγέλιον κατά... en la misma página, una *subscriptio* a Lucas y una *inscriptio* a Juan.[56]

Los datos deducibles de P66 y P75 se adecuan a los proporcionados por Ireneo y el Fragmento Muratori: en la segunda mitad del

55. M. Hengel, 'The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark', en *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM, 1985), pp. 64-84.

56. M. Hengel observa también que una página de P64 + P67 + P4, 'que forman una unidad', presenta la inscriptio εὐαγγέλιον κατὰ Μαθθαῖον ('Titles', p. 66). Sin embargo, este ejemplo no debería ser sumado a las pruebas proporcionadas por P66 y P75, pues la inscriptio (que ahora se halla en los fragmentos P4 de Lucas) no está en la misma cara; probablemente proviene de una hoja suelta añadida al códice después.

siglo II existió en muchos círculos la convicción de que hubo *un solo* Evangelio según evangelistas particulares. ¿Pero qué decir de la primera mitad del siglo II? Helmut Koester rechaza la teoría de Martin Hengel de que, ya a principios del siglo II, los evangelios debieron de llevar el título de εὐαγγέλιον κατά... Koester opina que Hengel, cometiendo un anacronismo, retrotrajo a comienzos del siglo II la evidencia proporcionada por papiros de finales de dicho siglo.[57]

Sin embargo, Koester y Hengel están de acuerdo en un punto crucial: en cuanto las comunidades cristianas empezaron a utilizar con regularidad más de un relato escrito de las acciones y la enseñanza de Jesús, habría sido necesario distinguirlos por algún tipo de título, especialmente en el contexto de las lecturas para el culto.[58] Esto tuvo lugar por primera vez en cuanto Mateo hubo completado su escrito, pues muchos cristianos tenían por entonces dos relatos sobre la historia de Jesús, el de Mateo y el de Marcos.

Contamos con numerosas pruebas del uso de una pluralidad de evangelios en muchos círculos cristianos de la primera mitad del siglo II. Papías, que distintos estudiosos lo sitúan ahora en torno al año 110, nos servirá de ejemplo. Conoció ciertamente Mateo y Marcos. Y estoy convencido de que también conocía Juan, pues no hay otra explicación razonable de su lista de discípulos: Andrés, Pedro, Felipe y Tomás, precisamente el orden en que aparecen en el cuarto evangelio. Se trata de un orden que sólo encontramos aquí, aunque Andrés es mencionado individualmente en la línea 14 del Fragmento Muratori como el apóstol que recibió la revelación que Juan ('ex discipulis') habría puesto por escrito ('quartum evangeliorum').

Así, cuando las primeras comunidades cristianas utilizaban más de un evangelio, ¿cómo podían distinguirlos, especialmente en el contexto del culto? ¿Qué posibles términos pudieron haber sido uti-

57. H. Koester, 'From the Kerygma-Gospel to Written Gospels', *NTS* 35 (1989) 361-381, aquí p. 373 n. 2.

58. Cf. H. Koester, 'Kerygma-Gospel', p. 381 n. 1 y Hengel, 'Titles', pp. 74-81.

lizados para distinguir de Marcos lo que nosotros conocemos como Mateo? Ciertamente no βίος ('vida'), término del que no hay pruebas; y tampoco ἀπομνημονεύματα ('memorias'), que no fue utilizado por ningún cristiano antes de Justino.[59]

Por lo que puedo ver, el único candidato es εὐαγγέλιον. Como es bien sabido, no es fácil dilucidar si, en la primera mitad del siglo II, εὐαγγέλιον se refería a la proclamación oral o a un relato escrito de las acciones y enseñanzas de Jesús. Sin embargo, podemos estar seguros que εὐαγγέλιον se refiere a un escrito en cuatro pasajes de la *Didajé* (8,2; 11,3; dos veces en 15,3-4), de los que no se puede prescindir por ser supuestamente una redacción de finales del siglo II; aparece dos veces en la carta de Ignacio a los de Esmirna (5,1 y 7,2), y también en II Clemente 8,5.[60] Una vez que εὐαγγέλιον empezó a ser utilizado en referencia a un escrito, su uso como título fue una evolución natural. ¿Qué expresión más apropiada que εὐαγγέλιον κατά... para referirse a los evangelios individuales? En consecuencia, una de las raíces del cuádruple Evangelio fue sin duda el antiguo uso del término εὐαγγέλιον en relación con un evangelio escrito, y la sólida convicción de que había *un* Evangelio 'según' varios evangelistas particulares.

(3) La temprana separación de Lucas y Hechos es otro indicio de las profundas raíces del cuádruple Evangelio.[61] Es una convicción generalizada que Lucas y Hechos fueron originalmente escritos en dos rollos distintos: no pudieron haber sido comprimidos en un solo rollo, pues el breve prefacio a Hechos, con su nueva dedi-

---

59. Véase Grant, *Earliest Lives* (arriba, n. 24), pp. 119-120.

60. Para un estudio más amplio, véase arriba en 2.9, y G.N. Stanton, 'Matthew: ΒΙΒΛΟΣ, ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ, ΒΙΟΣ?', en F. van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels 1992. FS Franz Neirynck*, vol. II (Lovaina: University Press, 1992), pp. 1187-1202. Un punto de vista distinto en R.H. Gundry, 'ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: How soon a Book?', *JBL* 115 (1996) 321-325.

61. Para un estudio de la relación entre Lucas y Hechos, véase M.C. Parsons y R.I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (Mineápolis: Augsburg Fortress, 1993).

catoria a Teófilo, era un modo convencional de comenzar el segundo rollo de una sola obra. Una vez que los escribas cristianos empezaron a utilizar el códice a comienzos del siglo II, habría sido posible yuxtaponer Lucas y Hechos en el mismo códice, con o sin otros escritos, pero tal posibilidad no tuvo lugar, por lo que podemos saber.[62] Lucas y Hechos aparecen separados en el Fragmento Muratori, así como en todas las listas y catálogos de escritos canónicos. Ireneo es el primer escritor que puso de relieve la estrecha relación entre Lucas y Hechos: insistió en que, si sus oponentes aceptaban el evangelio de Lucas, también deberían aceptar Hechos (*Adv. Haer.* III.14.3 y 4).

Estamos tan acostumbrados a tratar Lucas y Hechos como un solo escrito con dos partes que es fácil soslayar el hecho de que, en el siglo II, ambas obras circulaban por separado. Incluso en siglos posteriores no fueron unidas. Generalmente se ofrecen dos explicaciones de la temprana separación de Lucas y Hechos. W.A. Strange ha propuesto recientemente que, a la muerte de Lucas, Hechos quedó en forma de borrador, y que permaneció en la oscuridad hasta su publicación en el tercer cuarto del siglo II, a raíz de la obra editorial de un editor 'occidental' y de otro 'no-occidental'.[63] Aun en el caso de que sea ésta una solución plausible a los problemas textuales de Hechos, no creo que fuese una obra desconocida hasta la época de Ireneo. Ni Ireneo ni el Fragmento Muratori fuerzan su argumentación para aceptar Hechos; ambos dan a entender que la existencia y la autoridad de Hechos estaban reconocidas hacía tiempo. El uso que hace Ireneo de Hechos al polemizar con sus

62. P53 es una posible excepción; véase n. 32 arriba. B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987), p. 296, trae una lista de algunos ejemplos tardíos en los que Lucas aparece el cuarto en una secuencia de cuatro evangelios, quizá con la intención de situar juntos los dos libros de Lucas.

63. W.A. Strange, *The Problem of the Text of Acts* (Cambridge: University Press, 1992), esp. pp. 181-189.

oponentes habría sido un fracaso si sólo recientemente se hubiera podido disponer de la obra, pues Ireneo insiste en que, a diferencia de algunos escritos usados por los herejes, los escritos aceptados por la Iglesia son antiguos.[64]

Creo que es mucho más probable una explicación alternativa: la aceptación de Lucas en el cuádruple Evangelio nos conduce a su temprana separación de Hechos, probablemente antes de Marción.[65] En el siglo II hubo muchísimo interés por los apóstoles, pero mucho más por los dichos y acciones de Jesús transmitidos 'en el Evangelio'. De ahí que Hechos parezca haber permanecido de algún modo a la sombra de 'el Evangelio'.

Tomados en su conjunto, estos datos sugieren que la adopción del cuádruple Evangelio pudo muy bien haber tenido lugar en algunos círculos (no necesariamente por todas partes) poco antes de Justino. Antes de seguir comentando la fecha de la aparición del cuádruple Evangelio, mencionaré las explicaciones que se han dado a esta importante evolución en el Cristianismo primitivo.

3.5. Cómo y cuándo

¿Cuáles fueron los factores decisivos que condujeron a la aparición del cuádruple Evangelio? ¿Qué forma de explicación es preferible, una teoría 'big bang' o la de una evolución gradual?

A veces se ha dicho que se adoptó el cuádruple Evangelio para contrarrestar el rápido crecimiento y el éxito de distintos grupos heréticos, en especial los gnósticos. Por supuesto, la producción y el uso de evangelios por parte de los gnósticos pudo haber ani-

---

64. Para un estudio más detallado, véase Benoit, *Saint Irénée* (arriba n. 7), pp. 122-127.

65. De modo parecido W.R. Farmer y D.M. Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon* (Nueva York, 1983), p. 73, aunque fechan la aparición del cuádruple Evangelio algo más tarde.

mado a 'la gran iglesia' a aclarar su propia posición. Pero si eran sobre todo herejes los que estaban bajo el punto de mira, ¿no habría sido más acertado optar por un evangelio? ¿Por qué cuatro? Cuando Ireneo atacaba a los valentinianos de su tiempo, tenía que hacer ver que los cuatro evangelios sustentaban el punto de vista teológico que él defendía. Pero no es fácil saber por qué cuatro evangelios le iban a proporcionar argumentos más firmes que sólo uno.

Idénticas dudas salen al paso cuando tratamos de averiguar si el cuádruple Evangelio fue, o no, una respuesta a Marción.[66] Resulta difícil ver cómo cuatro evangelios ayudaron a luchar contra Marción. El juicio de Von Campenhausen parece correcto: 'De la composición del nuevo canon de los evangelios no puede deducirse que estuviese dirigido especialmente contra Marción'.[67]

Con frecuencia se ha ofrecido una explicación política. Se ha dicho que el cuádruple Evangelio fue una obra de compromiso entre distintas prioridades regionales.[68] ¡Pero es difícil encontrar pruebas de un equivalente del Parlamento europeo en el siglo II! Ya no puede sostenerse el antiguo punto de vista de que los evangelios individuales circularon sólo en áreas geográficas limitadas:[69] los papiros, tanto

66. Véase Knox, *Marcion* (arriba, n. 2); también Carroll, 'Creation' (arriba, n. 2).

67. Von Campenhausen, *Formation*, p. 171 n. 113. En otras obras acepta que Marción fue muy influido por la aparición del canon del NT; más detalles en F. Bovon, 'La structure canonique de l'Evangile et de l'Apôtre', *Cristianesimo nella Storia* 15 (1994) 559-576.

68. Farmer y Farkasfalvy, *Formation*, subrayan la importancia de la decisión tomada por Ireneo y Aniceto para llegar a un acuerdo sobre la fecha de la Pascua: 'no hubo otro momento en la Iglesia en que el canon del cuádruple Evangelio, con toda probabilidad, fuese implícitamente fruto de un consenso', p. 72. D. Trobish subraya también la importancia de tal decisión, de la que informa Eusebio, *HE* v.24.14: *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der chrislichen Bibel* (Friburgo: Universitätsverlag; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), pp. 158-159.

69. Así también Von Campenhausen, *Formation*, p. 123: 'Es muy cuestionable la legitimidad de la idea de que originalmente cada evangelio individual tuvo su propio ámbito territorial'.

cristianos como no-cristianos, indican claramente que hubo numerosos contactos entre diferentes regiones en torno al Mediterráneo.[70]

Es preferible un punto de vista distinto. Estoy convencido de que la aparición del cuádruple Evangelio está relacionada con la adopción cristiana del códice, pues ningún rollo podría contener cuatro evangelios. Esta explicación no es precisamente nueva. En 1933, ya observó F.G. Kenyon que el papiro Chester Beatty confirmaba que la comunidad cristiana se decidió por el códice en lugar de utilizar el rollo, y reconocía que, cuando los cuatro evangelios fueron reunidos en un códice, fueron 'distinguidos como una sola unidad'.[71] Pero la importante observación de Kenyon fue ignorada durante mucho tiempo, hasta que C.H. Roberts y T.C. Skeat establecieron plenamente la evidencia de que el Cristianismo primitivo utilizó el códice, y muestran que los escribas cristianos hicieron suyo un invento romano que no había tenido un éxito inmediato.[72]

La estadística es sorprendente: entre los papiros no-cristianos, predomina el rollo hasta comienzos del siglo IV, mientras que los papiros cristianos son casi todos fragmentos de códices. Sólo con una posible excepción, cada copia individual de los evangelios proviene de un códice.[73]

¿Por qué los cristianos tuvieron tal predilección por el códice? Skeat ha rechazado recientemente las razones generalmente aduci-

---

70. Véase especialmente E.J. Epp, 'New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying in Greco-Roman Times', en B.A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity, FS H. Koester* (Mineápolis: Fortress, 1991), pp. 35-36; E.J. Epp, 'The Papyrus Manuscripts of the New Testament', en B.D. Ehrman y M.W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research, FS B.M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 3-21, aquí pp. 8-10.

71. Kenyon, *Chester Beatty*, Fascículo I, pp. 12s.

72. C.H. Roberts y T.C. Skeat, *The Birth of the Codex* (Londres: Oxford University Press, 1983).

73. La excepción es P22 (= P. Oxy. 1228), fragmentos del siglo III de Juan 15, actualmente en Glasgow, con sus partes in recto inexplicablemente en blanco. Vale la pena observar que dos de los tres fragmentos del Evangelio de Tomás, P.Oxy. 654 y P. Oxy. 655, proceden de rollos; y P. Oxy. 1 de un códice en papiro. Véase B. Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7* (Leiden: Brill, 1989), pp. 96-97.

das para explicar la adopción del códice y ha insistido en que el motivo 'debió de ser mucho más decisivo de lo que hasta ahora se ha supuesto'.[74] Skeat observa que el códice podía contener los textos de los cuatro evangelios, y que ningún rollo podría hacerlo. A continuación se pregunta: ¿Qué pudo haber inducido a la Iglesia, tan repentina y drásticamente, a abandonar los rollos y a sustituirlos no ya por varios códices, sino por un solo códice que incluía los cuatro evangelios? Acepta que los evangelios individuales circulaban como códices, pero sólo como 'subproductos', por así decir, del códice de los cuatro evangelios. En su opinión, la aparición del cuarto evangelio en torno al año 100 provocó una crisis en la Iglesia: se tomó una decisión formal para publicar los cuatro evangelios en un solo códice, y, como resultado, el códice se convirtió en norma para los escritores cristianos. 'No hay modo de saber cómo se llegó a tal decisión. Parece claro que hubo correspondencia entre las principales iglesias, y quizá reuniones'.[75]

David Trobisch ha defendido recientemente una teoría parcialmente similar.[76] Opina que el primitivo uso cristiano del códice y de los *nomina sacra* sólo puede ser explicado postulando que se tomaron decisiones deliberadas respecto al formato apropiado de los escritos canónicos. Sin embargo, Trobisch actúa con cautela y no

74. Skeat, 'Origin', pp. 263-268, aquí 263.

75. Skeat, ibid., p. 263, afirma que ya no acepta ninguna de las dos teorías que él y C.H. Roberts propusieron en *The Birth of the Codex*. Para un informe detallado de las distintas explicaciones que se han dado sobre la adopción cristiana del códice, véase J. van Haelst, 'Les origines du codex', en A. Blanchard (ed.), *Les débuts du codex* (Turnhout: Brepols, 1989), pp. 13-36; y S.R. Llewelin, *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. VII (Sydney: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1994), pp. 249-256. La referencia de Skeat a la crisis provocada por la publicación del cuarto evangelio recuerda la sugerencia de E.J. Goodspeed de que el cuádruple Evangelio vio la luz pocos años después de la aparición del cuarto evangelio; se intentó así ganar una mayor audiencia para el evangelio de Juan de la que hubiese conseguido en otras circunstancias (*Formation*, pp. 35-36).

76. Trobisch, *Endredaktion*.

se atreve a afirmar cuándo y dónde se estableció esta línea de actuación respecto a la preparación de los manuscritos cristianos.[77]

La fuerza de las teorías de Skeat y Trobisch radica en su insistencia en la rápida y universal adopción del códice para transcribir lo que, con el transcurso del tiempo, llegó a convertirse en escritos canónicos. Sin embargo, no estoy completamente convencido de sus teorías, pues ambas exigen la existencia de un mayor nivel de estructura y de organización centralizada en el Cristianismo de comienzos del siglo II.[78] Si (como sugiere Skeat) el códice de los cuatro evangelios *precedió* a la circulación de códices de los evangelios individuales, debió de ver la luz poco después de comienzos del siglo II, pues P52 (fechado habitualmente ca. 125 d.C.) es un códice que contiene un solo evangelio. Pero una fecha tan temprana es difícil de armonizar con el modo en que eran usados por aquel tiempo los evangelios escritos y las tradiciones orales evangélicas.

Mi opinión es que los escribas cristianos comenzaron experimentando con códices para los evangelios individuales, al adoptar la invención romana del uso de ediciones de bolsillo de obras literarias, mencionadas por Marcial en torno a los años 84-86. En el Epigrama I.2 recomienda Marcial a los viajeros que lleven consigo sus poemas en copias confeccionadas con pequeñas páginas de pergamino, de modo que pudieran ser sostenidas con una sola mano. Es de suponer que se trataba de códices en pergamino. Marcial da a sus lectores incluso el nombre y la dirección del 'editor'.

Los antiguos códices, tanto romanos como cristianos, eran pequeños y, por tanto, más manejables que los rollos. Los escribas cristianos prepararon escritos que pudieran ser transportados por misioneros, mensajeros y viajeros que recorrían grandes distancias, y que acabarían apreciando sin dificultad las ventajas del códice.[79]

---

77. Ibid., especialmente pp. 12 y 124.

78. No me convence del todo el intento de Trobisch (ibid., pp. 67-68) de acabar con esta visión, generalmente aceptada, del Cristianismo de comienzos del siglo II.

79. Véase especialmente M. McCormick, 'The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style', *Scriptorium* 39 (1985) 150-158.

Su disposición de ánimo, de rasgos contraculturales, les habría predispuesto más que a sus homólogos no-cristianos a romper con la preferencia casi unánime por el rollo.

La popularidad del códice en los círculos cristianos aumentó debido a su peculiar formato. Los primeros experimentos cristianos con el códice tuvieron lugar en una época en que los cristianos estaban adoptando una identidad peculiar, una especie de *tertium genus* frente a los judíos y al mundo pagano. La copia y utilización de las Escrituras del AT y de sus escritos fundacionales en un nuevo formato constituía una de las formas que tenían los cristianos de expresar su sentimiento de 'novedad'.[80] Algunos cristianos actuales siguen apegados a una traducción particular y un determinado formato de la Biblia como signo distintivo de su grupo o sus convicciones teológicas.

El formato de códice alcanzó rápidamente popularidad en los círculos cristianos.[81] La capacidad del códice para incluir los cuatro

---

80. Colette Sirat rechaza la idea de Roberts y Skeat (*Birth*) de que hubo un origen judío en el uso cristiano del códice. Observa que, en los primeros siglos de nuestra era, los textos tradicionales judíos no hacían mención alguna del códice: 'Le livre hébreu dans les premiers siécles de nôtre ère: le témoignage des texts', en A. Blanchard (ed.), *Les débuts du codex*, Bildiologia 9 (Turnhout: Brepols, 1989), pp. 115-124.

81. Cf. H.Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven y Londres: Yale University Press, 1995), p. 65: 'Suponer que la edición más antigua de la colección de cartas paulinas fue reproducida en un códice y que fue la autoridad religiosa de la correspondencia paulina lo que estableció el modelo de transcripción en códices de la subsiguiente literatura cristiana no equivale a suponer que eso determinó el primer uso del códice en los círculos cristianos. Es posible, y quizá probable, que el códice fuese empleado por vez primera en el Cristianismo primitivo para una colección de textos (*testimonia*) tomados de la Escritura judía'. Acepto este último punto, pero no estoy convencido de que fuese una colección de cartas paulinas (que Gamble fecha a comienzos del siglo II, 'y probablemente antes' [p. 61]) lo que 'estableció el modelo' del uso del códice. Tenemos más códices antiguos de evangelios individuales y de los cuatro evangelios que colecciones de las cartas de Pablo; los evangelios son citados en el siglo II con mayor frecuencia que las epístolas paulinas. Como he dicho más arriba, el primitivo uso cristiano de los LXX en códices debió de animar también a los cristianos a adoptar el códice como formato estándar. Para un tratamiento más detallado, véase el cap. 8.

evangelios parece haber sido tenida en cuenta en la misma época en que los cuatro evangelios estaban siendo reunidos en algunos círculos del siglo II.

¿Cuándo sucedió esto? Las pruebas que he reunido en este capítulo apuntan al periodo inmediatamente anterior al año 150. Los escritos de Justino confirman que, más o menos en la década que siguió a la rebelión de Bar Kokbá, la autocomprensión cristiana como *tertium genus* se afianzó, de modo que quizá fue durante estos años cuando comenzó a popularizarse el códice del cuádruple Evangelio. Manifiesto esta opinión con ciertas dudas. En realidad, faltan muchas piezas del rompecabezas; y el descubrimiento de una o dos nuevas piezas podría alterar el diseño general.

La aceptación de un cuádruple Evangelio no implica el fin de la tradición oral; el uso continuo de las tradiciones orales no significa necesariamente que los evangelios escritos fuesen desconocidos o que tuvieran una importancia marginal. Supone un grave error pensar que las tradiciones escritas y las tradiciones orales se excluían mutuamente.[82] Y es igualmente importante tener en cuenta que la aparición del cuádruple Evangelio no suprimió de inmediato ni el uso ni la producción de otros evangelios. Tener un bloque de cuatro evangelios autoritativos no significa que alguien deje de leer otra cosa. En algunos círculos surgieron dudas de vez en cuando sobre uno o más de los cuatro evangelios; la adopción universal de un *canon* con cuatro evangelios llevó más tiempo. Sobre todo, necesitamos recordar que, incluso en la época de Ireneo, cuando el cuádruple Evangelio era axiomático en muchos círculos, los dichos de Jesús poseían mayor autoridad.

---

82. Véase Gamble, *Books and Readers*, pp. 28-30; G.N. Stanton, 'Form Criticism Revisited', en M.D. Hooker y C.J.A. Hickling (eds.), *What about the New Testament? FS C.F. Evans* (Londres: SCM, 1975), pp. 13-27. Véase también Loveday Alexander, 'The Living Voice: Scepticism towards the Written Word in Early Christian and in Graeco-Roman Texts', en D.J.A. Clines, S.E. Fowl y S.E. Porter (eds.), *The Bible in Three Dimensions* (Sheffield: JSOT, 1990), pp. 221-247.

Por lo dicho en los apartados precedentes, habrá quedado claro que prefiero la teoría de la evolución gradual que la del 'big bang'. Tengo una idea de cuáles fueron las etapas que condujeron al cuádruple Evangelio, aunque reconozco, por supuesto, que mi resumen sugiere que hubo una evolución bien llevada y ordenada, lejos de la idea del debate continuo y de la diversidad de prácticas. El códice empezó a ser usado, para acoger evangelios individuales, a comienzos del siglo II, un periodo en el que era conocida en muchos círculos una pluralidad de evangelios. A lo largo de estas décadas, el término 'Evangelio' fue aplicado de igual modo a las tradiciones orales y a las tradiciones escritas relativas a Jesús. La aplicación de dicho término a dos o más escritos suscitó la cuestión de la relación de éstos con el *único* Evangelio de Jesucristo. Este problema fue resuelto mediante la aplicación de la fórmula 'evangelio según...' (εὐαγγέλιον κατά...) a los evangelios individuales. El uso de esta introducción facilitaba, al mismo tiempo, la aceptación del cuádruple Evangelio y la utilización del códice para los cuatro evangelios. El códice con cuatro evangelios determinó la aceptación del cuádruple Evangelio, y viceversa: ambos aparecieron probablemente por primera vez apenas mediado el siglo II.

El cuádruple Evangelio no consiguió una aceptación inmediata. Como recordaré en breve, hubo corrientes impetuosas que corrían en la dirección opuesta. La insistencia cristiana en que la Iglesia poseía cuatro relatos igualmente autoritativos escritos por los apóstoles y sus seguidores dejó abierta de par en par la puerta a las críticas tanto de judíos como de paganos. La continua atracción que ejercía sobre muchos cristianos y 'herejes' *un solo* evangelio escrito (fuese o no una armonización), así como las burlas de los críticos, animaron a Ireneo a emprender lo que parece haber sido la primera defensa plenamente teológica del cuádruple Evangelio. La aceptación *universal* de cuatro evangelios (un *canon* de cuatro evangelios) siguió su debido curso, pero no sin ulteriores vicisitudes.

3.6. Significado teológico

La aceptación del cuádruple Evangelio no plantea problemas al historiador. Al contrario, el historiador agradece que haya cuatro fuentes a su disposición para reconstruir los actos, las palabras y los propósitos de Jesús. Por supuesto, el historiador deseará evaluar críticamente todas las fuentes, pero, en principio, cuantas más fuentes, mejor. Sin embargo, en cuanto el historiador advierte las enormes proporciones de la evolución del movimiento cristiano primitivo con anterioridad a Constantino, se da cuenta que los cuatro evangelios canónicos jugaron un papel más decisivo en dicha evolución y en la de la teología cristiana que cualquier tradición no canónica sobre Jesús o los evangelios.

El cuádruple Evangelio carece de significado si alguien desea convertir una reconstrucción histórica particular de la vida de Jesús en el *único* foco de interés religioso. Por ejemplo, si alguien cree realmente que de Jesús sólo podemos decir que era un maestro de sabiduría, entonces ese tal está optando por una posición poscristiana: en tal caso, las presentaciones que hacen de Jesús los cuatro evangelistas no dejarán de ser una pasajera curiosidad histórica, que puede descartarse junto con las numerosas imágenes de Jesús que hubo después. Pero si uno acepta que los intentos de los evangelistas de narrar la vida de Jesús y de explicar su significado son de algún modo normativos para la fe cristiana, entonces el cuádruple Evangelio resulta problemático. ¿Por qué necesitaron los cristianos cuatro historias?

La importancia de la decisión de aceptar cuatro evangelios se advierte con claridad cuando reconocemos que las soluciones alternativas estuvieron a punto de imponerse en el primero y segundo siglos. La aceptación y el uso de un evangelio fue una opción siempre presente. Cuando Mateo escribió su evangelio, no pretendió que fuese un suplemento a Marcos: su incorporación de la mayor parte de este evangelio indica que trataba de que el suyo sustituyese al de Marcos y se convirtiese así en *el* Evangelio de los cristianos de su

época. Y lo mismo por lo que a Lucas se refiere. El prefacio de Lucas no debería ser pasado por alto, pensando que se trata de un mero artificio del evangelista para honrar los convencionalismos literarios. Hay pocas dudas de que Lucas esperaba que su evangelio, más completo, desplazase al de sus predecesores, aunque puede que no pretendiese menospreciarlos. Conociese, o no, Juan la existencia de uno o más de los sinópticos, parece que esperaba que su evangelio ganase una amplia aceptación como *el* Evangelio.

Esta pauta continuó en el siglo II. Numerosos grupos de cristianos, muy distintos entre sí, usaban sólo un evangelio. Poco antes de su declaración de que sólo puede haber cuatro evangelios, ni uno más ni uno menos, Ireneo hace la observación de que cuatro grupos de herejes, incluido Marción, se habían adherido a uno de los cuatro evangelios (*Adv. Haer.* III.2.7). Ireneo describe con un gran arsenal retórico su rechazo de tal actitud; sin embargo, su descripción es muy precisa.

Y además tenemos a Taciano, que compuso un evangelio armonizado a partir de cuatro (o posiblemente cinco) evangelios. Casi con toda seguridad, no fue la única persona que adoptó esta solución, que tuvo un sorprendente éxito en algunos círculos durante mucho tiempo.

En los dos primeros siglos hubo corrientes muy fuertes que empujaron a las iglesias cristianas a la aceptación de un solo evangelio. La adopción de un cuádruple Evangelio significaba remar contra corriente: implicaba como corolario el rechazo de todos los intentos de optar por un solo evangelio o bien por una armonización de evangelios conocidos. La corriente no retrocedió de prisa, pero, una vez que empezó, no hubo posibilidad de recuperar las antiguas posiciones: carecemos de pruebas de la aceptación de un 'quinto' evangelio, como el de Tomás o Pedro, junto con uno o más de los escritos del cuádruple Evangelio.[83] La adopción del códice con cuatro evangelios animó sin duda la totalidad del proceso.

83. Así también J.K. Elliot, 'Manuscripts, the Codex and the Canon', *JSNT* 63

¿Actuó correctamente Ireneo al hacer una defensa teológica tan amplia y sólida del cuádruple Evangelio? ¿Fue prudente al conferirle una posición teológica privilegiada? La mayor parte de nosotros tenemos dificultades para aceptar su punto de vista de que dos evangelistas fueron apóstoles y los otros dos. acompañantes cercanos. Sin embargo, una minuciosa lectura de sus escritos revela que su noción de lo 'apostólico' es aceptablemente amplia, pues Ireneo pone de relieve la continuidad de los cuatro evangelios escritos respecto al Evangelio oral proclamado por los apóstoles; al igual que éstos, los cuatro evangelios proclaman un Dios, un Cristo; y se mantienen unidos por la acción de un Espíritu.

Hacia la misma época, Serapión, obispo de Antioquía, emitió un juicio teológico similar. El Evangelio de Pedro no debería ser aceptado sólo porque llevase el nombre del gran apóstol: el criterio con el que debería ser juzgado era la continuidad con la fe apostólica. También Lutero insistió en que la prueba de apostolicidad consistía en si un libro proclamaba, o no, a Cristo. 'Lo que no proclama a Cristo no es apostólico, aunque fuse obra de Pedro o de Pablo. Y, al revés, lo que transmite a Cristo es apostólico, aunque fuese escrito por Judas, Anás, Pilato o Herodes'.[84]

Una vez entendido el adjetivo 'apostólico' en este sentido amplio, no hay por qué dudar en aceptar la defensa que hace Ireneo del cuádruple Evangelio. Los otros evangelios que Ireneo conoció, o que aparecieron después de su época, sobrepasan claramente, en puntos cruciales, los límites de una aceptable diversidad teológica. Para Ireneo había tres puntos teológicos cruciales: la doctrina de un Dios, Creador de todo; la continuidad con las Escrituras; y la cristología. Si tenemos en cuenta todos los posibles rivales que tuvieron los cuatro evangelios que llegaron a ser canónicos, todos ellos fallaban en uno o más de esos criterios teológicos.

---

84. M. Lutero, *Werke* (Erlangen, 1826-57), pp. 63.156s. Debo este dato a R.H. Bainton, en la *Cambridge History of the Bible*, vol. III, ed. S.L. Greenslade (Cambridge: University Press, 1963), p. 7.

En un momento determinado Ireneo ataca a los valentinianos por aceptar audazmente el 'Evangelio de la Verdad'. Hace la observación de que es totalmente improbable que sea el evangelio de los apóstoles, aparte de ser un escrito comparativamente reciente (*Adv. Haer.* III.2.9). En la época moderna se ha dado cierta importancia a este criterio de 'antigüedad': los cuatro evangelios son autoritativos para la teología cristiana porque son los primeros testigos de las acciones y la enseñanza de Jesús. Por supuesto, hay que ser cautos, pues hay tradiciones 'no canónicas' que tienen motivos para ser consideradas tan antiguas como las que se abrieron paso en los evangelios 'canónicos'. Pero no hay que exagerar su importancia. Incluso el *Jesus Seminar* acepta como auténticos sólo cinco de los logia de Tomás que no aparecen en las cuatro obras canónicas.[85] Y, por lo que respecta a evangelios completos, ¿no hubo ninguno anterior a los cuatro canónicos? J.D. Crossan pone de manifiesto sin duda una pintoresca imaginación histórica cuando afirma que, en los años cincuenta, hubo una primera versión del Evangelio de Pedro, escrita posiblemente en Séforis.[86]

En resumidas cuentas, una teología cristiana crítica necesita no tropezar en el cuádruple Evangelio. Pero hay corolarios, y escogeré cuatro de ellos para hacer un breve comentario. En primer lugar, la cuestión relativa al género. Si los cuatro evangelios son considerados sobre todo testigos teológicos de Jesús en forma narrativa, entonces tiene sentido conservar estos cuatro testigos principales. Pero si son considerados sobre todo relatos históricos, entonces, siguiendo a Taciano, sería preferible hacer con los cuatro uno solo. Creo que el brillante trabajo de investigación de Tjitze Baarda y William Petersen pone de manifiesto que los intereses de Taciano eran sobre todo históricos, e incluían la búsqueda de unidad y armonía.[87] Al aceptar el

85. Véase también Stanton, *Gospel Truth?* (arriba, n. 37), pp. 84-93.

86. Véase ibid., pp. 78-82.

87. Baarda, 'ΔΙΑΦΩΝΙΑ-ΣΥΜΦΩΝΙΑ' (arriba, n. 27); W.L. Petersen, 'Textual Evidence' (ariba, n. 51), y su *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Significance and History in Scholarship* (Leiden: Brill, 1994).

cuádruple Evangelio, la iglesia primitiva reconocía que los evangelios *no son historias*; si hacemos lo mismo, habremos de aceptarlos como testigos en forma narrativa, a pesar de sus discrepancias y contradicciones. Forman parte del amplio género de los βίοι ('vidas'), pero no son βίοι *tout court*; son cuatro testigos de un solo Evangelio.

En segundo lugar, el cuádruple Evangelio tiene importantes implicaciones para la cristología. Ya he dicho antes que tanto el Fragmento Muratori como Ireneo insistían en que, a pesar de los diferentes comienzos de los evangelios, todos ellos se mantienen unidos por la acción de su solo Espíritu. Sus comentarios pudieron haber sido provocados por los ataques paganos a las inconsistencias que se observan en los comienzos de los evangelios, pero su interés por estos comienzos es seguramente una indicación de que eran conscientes de las diferentes perspectivas cristológicas que se derivaban de ello. Esto lo percibió claramente Teodoro de Mopsuestia a finales del siglo IV. También él comentó los diferentes inicios de los evangelios, y observó que, en los sinópticos, falta casi por completo una enseñanza sobre la divinidad de Cristo: por tal motivo, Juan dio comienzo a su evangelio con una confesión de esa divinidad.[88]

La aceptación del cuádruple Evangelio implica un compromiso con la tensión cristológica entre los sinópticos y Juan. La historia de los estudios cristológicos hasta la actualidad nos recuerda una y otra vez que solemos perder la perspectiva de esta creativa tensión, para peligro nuestro. La terminología cambia (cristología desde arriba o desde abajo, cristología explícita e implícita), pero el problema cristológico fundamental está determinado por el cuádruple Evangelio: no podemos prescindir de las posturas cristológicas tan distintas que se observan en los sinópticos y en el cuarto evangelio; más bien deberían ser tenidas en cuenta con la mayor seriedad.[89]

---

88. Teodoro de Mopsuestia, *Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 116 (París y Lovaina, 1940). Debo esta referencia a H. Merkel, *Die Pluralität* (arriba, n. 26), § 36.

89. Sobre este punto, véase especialmente Morgan, 'Hermeneutical Significance' (arriba, n. 6), pp. 380-386.

En tercer lugar, el cuádrule Evangelio nos obliga a reflexionar sobre el alcance de las cuestiones cristológicas. Al aceptar el cuádruple Evangelio, ignoramos la intención de dos (o posiblemente tres) evangelistas, y en cierto sentido estamos haciendo que los cuatro evangelios se interpreten entre sí. Estas observaciones no me inducen, a mí al menos, a abandonar la búsqueda de la intención original de los evangelistas. Pero ellos me recuerdan que fue el cuádruple Evangelio el que alimentó la vida de la Iglesia durante casi dos mil años, no alguno o algunos de los evangelios individuales. Personalmente no deseo dar prioridad hermenéutica a la configuración canónica de los evangelios frente a la intención original de los evangelistas: trato de asumir ambas cosas con seriedad y espíritu crítico, junto con el modo en que han sido entendidos los evangelios en la tradición continuada de la Iglesia.

Al aceptar que los cuatro son testigos de un solo Evangelio, nos vemos forzados a reflexionar, al mismo tiempo, sobre las convicciones teológicas que comparten y sobre los puntos en los que divergen. ¿Por qué preferimos la presentación o el énfasis que hace un determinado evangelista? ¿Qué criterios teológicos tenemos para emitir tales juicios? ¿Hasta tal punto nos ha cegado la continua preocupación de los expertos por los rasgos distintivos de los evangelios individuales que nos impide ver los intereses teológicos que tienen en común?

En cuarto lugar, el cuádruple Evangelio plantea problemas litúrgicos, especialmente a los actuales recopiladores de leccionarios. Los leccionarios más modernos tratan los evangelios como escritos individuales: a cada evangelio se le dedica un año de lecturas. La mayor parte de las iglesias del Reino Unido han adoptado un ciclo trianual en el que un año entero está dedicado a cada uno de los sinópticos, con pasajes del evangelio de Juan insertados en momentos apropiados. ¿Es satisfactorio este compromiso? Pienso que probablemente lo es, aunque el uso continuo del nuevo modelo puede resultar fallido.

Y termino como he empezado, con Ireneo. No puedo aceptar alguna de las razones que él aduce en defensa del cuádruple Evangelio. Pero acepto su convicción teológica de que el cuádruple Evangelio es el pilar que sustenta a la Iglesia. Se trata de una imagen estática, por lo que quizá algunos prefieran la imagen que recuerda a Hipólito, Cipriano, Victorino de Pettau y, recientemente, a Rudolf Schnackenburg: los cuatro evangelios son como los cuatro ríos del Paraíso, que partían del jardín de Edén y fluían por toda la tierra conocida entonces (Gn 2,10-14).[90] La imagen bíblica de ríos y aguas regeneradoras estuvo vinculada con frecuencia al don del Espíritu, como se aprecia en el cuarto evangelio. Quizá Ireneo, que tanto menciona al Espíritu como sostenedor del cuádruple Evangelio, se habría sentido satisfecho con esta imagen, más dinámica. Después de todo, según Ireneo, el fundamento y el pilar de la Iglesia es el cuádruple Evangelio *y* el Espíritu de vida (στῦλος δὲ καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλλιον καὶ Πνεῦμα ξωῆς, III.2,8).[91]

90. R. Schnackenburg, *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology* (Louisville: Westminster John Knox, tr. in. 1995), pp. 324-325. Schnackenburg hace referencia a Gn 2,10-14, pero cae en la cuenta que esta imagen recuerda a los escritores patrísticos mencionados arriba. Véase Merkel, *Die Widersprüche*, p. 7 n. 1, que proporciona todas las referencias.

91. He citado el texto griego del fragmento II (Anastasius Sinaita), editado por Rousseau y Doutreleau, *Irénée* (arriba, n. 2), pp. 160-162. [N.T. El original inglés, por error, dice ξωῆς en lugar de ζωῆς].

CAPÍTULO 4

LAS TRADICIONES SOBRE JESÚS Y LOS EVANGELIOS EN JUSTINO MÁRTIR E IRENEO

El estatus de las tradiciones sobre Jesús y el de los evangelios 'canónicos' fue creciendo a lo largo del siglo II.[1] A principios se manifestó un respeto generalizado por 'las palabras del Señor' y por '*el* Evangelio' (oral o escrito) en el que se transmitían las tradiciones relativas a Jesús. A finales del siglo, la primitiva iglesia parecía estar a punto de aceptar un 'canon' de los cuatro evangelios, ni uno más ni uno menos.

No pretendo abordar todos los desarrollos y factores que condujeron al cambio de rumbo que tuvo lugar durante el siglo II. Para hacerlo, necesitaría apelar en parte al azar, pues en determinados puntos las pruebas son discutidas, especialmente en lo referente a la primera mitad del siglo II. Por ejemplo, aunque la *Didajé* ha sido fechada generalmente en las primeras décadas del siglo II, en la actualidad se reconoce que contiene en gran medida varios estratos de tradiciones, cuya fijación en el tiempo es problemática. También ha sido puesto en tela de juicio el consenso de que Ignacio escribió siete cartas durante los primeros años del siglo II. No creo

1. Una versión anterior de este capítulo fue ofrecida como conferencia en el Jubilee Meeting del Colloquium Biblicum Lovaniense en julio de 2001. Se halla publicada en J.-M. Auwers y H.J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons* (Lovaina: Peeters, 2003), pp. 351-368.

que este reto tenga posibilidades de éxito, pero no pretendo abordar ahora este tema, pues me apartaría de mi principal interés. ¿Y conocemos la fecha de la II Clemente?

Centraré mi atención en dos gigantes del siglo II, cuyos escritos se han conservado en lo sustancial: Justino Mártir e Ireneo. Hay un acuerdo generalizado en que sus escritos son importantes para el tema que voy a tratar (y para otros muchos). Partiré de la idea de que algunas de las pruebas que ofrecen relativas al estatus y al uso de las tradiciones sobre Jesús y de los evangelios han sido malinterpretadas o pasadas por alto entre los recientes investigadores. Sus escritos se han visto sometidos con frecuencia a lo que yo llamo 'recogida de cerezas': se han arrancado algunas piezas apetitosas para aderezar una gran teoría, a menudo a expensas de una lectura cuidadosa de los textos. Y como podremos ver, no han faltado grandes teorías.

No pretendo estudiar con detalle la forma textual o la fuente de las tradiciones sobre Jesús. Es importante intentar determinar si las citas sobre dichas tradiciones provienen de éste o de aquel evangelio, de fuentes orales o escritas, de una armonización pre– o post-sinóptica. Estas cuestiones han concitado el interés de muchos expertos. Por mi parte, no eludiré estos fascinantes temas, pero me centraré en una serie de cuestiones distintas y, de algún modo, desechadas. ¿Qué *estatus* otorgan Justino e Ireneo a las tradiciones sobre Jesús y a las de los evangelios? ¿Son tradiciones simplemente respetadas? ¿Son citadas como textos autoritativos? ¿Son consideradas Escritura? ¿Ocupan en la Iglesia el mismo puesto que los escritos del AT? ¿Nos hallamos cerca de la posterior aparición del concepto de canon, una lista consensuada de escritos autoritativos que no puede ser alterada?

4.1. Justino mártir

Los críticos se han hecho eco con frecuencia en sus escritos de los comentarios de Justino a los LXX y de las supuestas supresiones y modificaciones judías en el texto que Justino considera como

Escritura.[2] Los principios hermenéuticos que subyacen a la total cristianización del AT por parte de Justino han sido estudiados con menor frecuencia, a pesar de ser importantísimos para la teología cristiana. Estos dos tópicos mencionados son fascinantes. Sin embargo, la cuestión clave de este capítulo está en otro lugar: ¿dónde hemos de situar a Justino en la historia de la eventual aparición del canon del NT?

¿Fue Justino, como ha dicho C.H. Cosgrove, una figura reaccionaria que se mantuvo firme ante las tendencias del siglo II a considerar como canon los escritos apostólicos?[3] ¿Podemos aceptar la opinión de Cosgrove de que Justino llegó incluso a devaluar la autoridad del canon emergente del NT, limitándose a los dichos de Jesús y mirando con recelo la aparición del estatus canónico de los evangelios?[4] ¿O tal vez tuvo Justino en alta estima los dichos de Jesús y los evangelios, y los consideró tan autoritativos como los escritos del AT?

A primera vista, los escritos de Justino parecen ofrecer claves limitadas para nuestra investigación, pues sólo en una ocasión men-

---

2. Tenemos ahora a nuestra disposición las ediciones críticas tan necesarias de Miroslav Marcovich al texto griego, *Iustini Martyris Apologiae Pro Christianis*, Patristische Texte und Studien 38 (Berlín: De Gruyter, 1994) y *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, Patristische Texte und Studien 47 (Berlín: De Gruyter, 1997). Marcovich propone regularmente adiciones y correcciones al códice Parisino, único manuscrito existente de cierta importancia; este gran códice está fechado en 2 de septiembre de 1363. Aunque las propuestas editoriales de Marcovich puedan parecer a muchos un tanto radicales, están indicadas claramente en su texto impreso y pueden fácilmente ser ignoradas si fuese necesario; también están indicados los detalles de las correcciones editoriales introducidas por sus predecesores. Las ediciones de Marcovich proporcionan una sólida plataforma para reanudar el estudio de estos fascinantes escritos; sin embargo, nos recuerdan que el texto de los escritos de Justino se halla en un estado lamentable.

3. C.H. Cosgrove, 'Justin Martyr and the Emerging Christian Canon: Observations on the Purpose and Destination of the Dialogue with Trypho', *Vig. Chr.* 36 (1982) 209-232. La opinión de Cosgrove tiene algunos puntos débiles, el más importante de los cuales es que no toma en cuenta los datos deducibles de las *Apologías* de Justino.

4. Véase Cosgrove, 'Justin Martyr', 226-227.

ciona por su nombre a un escrito individual del NT.[5] Sin embargo, como ocurre con la interpretación de cualquier escrito, sea antiguo o moderno, no hay que perder de vista el género literario y el contexto. Las *Apologías* de Justino y su *Diálogo con Trifón* son escritos apologéticos, dirigidos a dos tipos de lectores muy distintos. Quizá Justino esperaba que sus *Apologías* cambiasen la opinión que el emperador Marco Aurelio y los líderes gentiles tenían de la 'filosofía' cristiana. Quizá esperaba que Trifón y otros maestros judíos reconociesen que Jesús era el Mesías prometido en la Escritura. En mi opinión, sin embargo, es más probable que los escritos que conservamos de Justino tuviesen como finalidad suministrar a los miembros cristianos de su escuela filosófica de Roma material apologético que pudieran utilizar en sus encuentros con judíos y con gentiles.

En cualquiera de los dos casos, no habría sido apropiado referirse a los nombres de los autores del NT. Como observa J.B. Lightfoot, 'Dado que obras como éstas iban dirigidas a gentiles y judíos, que no atribuían autoridad alguna a los escritos de los apóstoles y los evangelistas, y para quienes los nombres de los escritores carecerían de significado, no hemos de sorprendernos que se refiera a dichos escritos casi siempre de forma anónima o con cierta reserva'.[6]

Los escritos de Justino nos proporcionan gran cantidad de datos para hacer una valoración, aunque no es una tarea fácil.[7] La *Primera Apología* fue escrita poco después del año 150, y el *Diálogo con Trifón* sólo unos años después en la misma década. Sin embargo, no es pru-

---

5. El Apocalipsis de Juan (*Diálogo* 81.4).

6. *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion* (Londres, 1893), p. 33. Debo esta referencia a Charles E. Hill, 'Justin and the New Testament Writings', en E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 30 (Lovaina: Peeters, 1997), p. 43.

7. E.F. Osborn, *Justin Martyr* (Tubinga: Mohr, 1973), p. 120 observa que, en 1887, B.L. Gildersleeve opinaba que 'la batalla sobre el problema de si las Memorias de los Apóstoles de Justino eran idénticas a nuestros evangelios canónicos se ha prolongado durante casi un siglo. Iniciada por Stroth en 1777, es posible decir que la lucha ha continuado hasta este mismo momento en algún polvoriento almacén de revistas teológicas'.

dente tratar de señalar una evolución en el pensamiento de Justino. Algunas secciones del *Diálogo* pudieron muy bien haber sido escritas antes de la *Apología* e introducidas en este largo y más bien enmarañado relato de las conversaciones de Justino con Trifón.[8]

4.1.1. Las tradiciones sobre Jesús: 'las palabras del Salvador'

Los primeros capítulos de la *Primera Apología* ponen de manifiesto la importancia que daba Justino a las enseñanzas de Cristo y a su precisa transmisión (4,7; 6,2; 8,3). En estos tres pasajes insiste Justino en que los cristianos enseñan (o transmiten, παραδίδωμι) lo que ellos han aprendido sobre Cristo, al que 'dan culto y adoran' junto con 'el más verdadero Dios' (6,1). Las enseñanzas de Cristo son claramente autoritativas, pero nada más se dice en estos capítulos acerca de su estatus.

Sin embargo, en el punto álgido de la *Apología*, hay tres pasajes relacionados entre sí que ofrecen pocas dudas de que las tradiciones cuidadosamente transmitidas a las que se refiere Justino incluyen las memorias *escritas* de los apóstoles. En la oración que sigue al bautismo de 'quien ha sido iluminado' se pide a los cristianos que demuestren con sus hechos que son 'buenos ciudadanos y guardianes de lo que se les ha confiado' (65,5, ἐντέλλομαι). Sólo quienes 'viven como Cristo dejó dicho' (66,1, παραδίδωμι) pueden participar en la eucaristía bautismal. El alimento 'hecho eucaristía' mediante 'la palabra de la oración', y que viene de Jesucristo, nos proporciona vida (66,2). Viene a continuación un pasaje muy discutido al que volveremos después: 'Pues en las memorias compuestas por ellos, llamadas evangelios, *los apóstoles transmitieron lo que a ellos se les había ordenado*: que Jesús tomó pan y, dando gracias, dijo... Éste es

8. Para un tratamiento del posible uso que hizo Justino de fuentes anteriores o de sus propios escritos previos, véase O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Texts Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Leiden: Brill, 1987) y Luise Abramowski, 'Die "Erinnerungen der Apostel" bei Justin', en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien* (Tubinga: Mohr, 1983), pp. 341-354.

mi cuerpo' (66,3, παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς). Justino es rotundo al afirmar que las tradiciones de los dichos y las acciones de Jesús han sido transmitidas con precisión en las memorias escritas por los apóstoles, y que han sido a su vez transmitidas y cumplidas puntualmente por sus seguidores cristianos. Y la fuente última es el propio Jesucristo. Su estatus autoritativo apenas podía ser subrayado con mayor firmeza, aunque no sean mencionadas como 'Escritura'.

En el cap. 14 de la *Apología*, proporciona Justino una importante y completa introducción a nada menos que veintiséis dichos de Jesús, organizados tópicamente en diez grupos.[9] Los cristianos 'rezan por sus enemigos' e intentan persuadir a quienes los odian injustamente 'a que vivan conforme a las buenas sugerencias de Cristo' (14,4). Justino dice entonces que va a citar algunas de las enseñanzas de Cristo. Y ofrece dos comentarios sobre su naturaleza.

(a) Son 'dichos breves y concisos' (βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ'αὐτοῦ λόγοι), pues Cristo no era un sofista. Justino da por supuesto que sus destinatarios están familiarizados con los prolijos sofistas y que, por tanto, se sienten impresionados por los lacónicos dichos de Jesús. En un intento por impresionar a Trifón, dice también que los dichos de Jesús son 'breves' (βραχέα λόγια) en *Diálogo* 18,1.

(b) Justino afirma que los 'mandamientos' (δογμάτα, 14,4) que va a citar son la palabra de Cristo, y 'su palabra era el poder de Dios' (14,5: δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν). Este comentario introductorio pretende claramente establecer la importancia y el estatus autoritativo de los veintiséis dichos de Jesús que siguen en los caps. 15-17.

Justino da paso a cada serie de dichos anunciando su tema; los dichos son introducidos con oraciones simples en aoristo: 'dijo',

9. A.J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, SNT 17 (Leiden: Brill, 1967), pp. 49-100, examina en detalle la forma textual y la fuente de estos dichos. Sin embargo, no comenta las importantes observaciones introductorias del cap. 14.

'enseñó', 'mandó'. Por ejemplo: 'Respecto a la castidad, dijo esto...'; esta introducción va seguida de cuatro dichos unidos sólo por kai, (15,1-4). La cuarta serie de dichos es presentada por Justino así: 'Y que compartiésemos con los necesitados... dijo estas cosas...'; siguen ocho dichos unidos sólo dos veces con kai, (15,10-17).

Este esquema se repite casi de forma idéntica otras diez veces. El penúltimo párrafo es la única excepción (17,1-2). Aquí insiste Justino en que los cristianos pagan impuestos 'como hemos sido enseñados por él'; y a continuación presenta una versión muy abreviada del relato en que Jesús habla del pago del tributo al César (Mc 12,13-17 y paralelos).

Estas diez series relativas a las tradiciones sobre Jesús están vinculadas de forma muy tenue con su contexto. Con la excepción parcial de *Diálogo* 35,3, donde Justino cita una serie de cuatro dichos relativos a los falsos maestros y profetas, no hay en sus escritos pasajes comparables. Es casi seguro que estas diez series de dichos de Jesús fueron recopiladas y ordenadas por el propio Justino con fines catequéticos en su escuela de Roma. Su estatus es puesto de relieve al ser presentadas como 'el poder de Dios' y al insistir Justino en que sus colegas cristianos transmiten y cumplen estos dichos de Jesús, que les han sido transmitidos cuidadosamente. Por lo que a nuestro propósito se refiere, podemos dejar pendiente el tema de si los veintiséis dichos de Jesús citados en los caps. 15-17 han sido recogidos de la tradición oral o de las fuentes escritas.

Pero dejemos la *Primera Apología* y vayamos al *Diálogo*. Aquí incluye Justino afirmaciones explícitas sobre los dichos de Jesús, cuando narra su conversión al Cristianismo, al que da el nombre de 'filosofía sencilla y digna de confianza' (8,1). Cuenta a su oponente, el judío Trifón, que, por la época de su conversión, experimentó una apasionada inclinación hacia los profetas y hacia los hombres que eran amigos de Cristo, presumiblemente los apóstoles. Y expresa a continuación la esperanza de que toda la gente sea tan perspicaz como él y no se aleje de las palabras del Salvador (μὴ ἀφίστασθαι τῶν τοῦ σωτῆρος λόγων), pues ellas evocan un profundo *temor*

reverencial (δέος). Su innato poder avergüenza a quienes abandonan el camino recto, al tiempo que proporcionan un agradable descanso (ἀνάπαυσις) a quienes las cumplen (8,2). Aquí, la versión de la tradición ética de los 'dos caminos' es vinculada al efecto que proporcionan los dinámicos dichos de Jesús.

En su enérgica respuesta, Trifón dice que, al convertirse al Cristianismo, Justino se ha dejado desorientar por afirmaciones vanas y que ha seguido a hombres que no merecen la pena en absoluto. Por el contexto, estos últimos sólo pueden ser 'los amigos de Cristo', es decir, los apóstoles. Pronto confiesa Trifón que ha sentido cierta inquietud al *leer* los admirables e importantes mandamientos de Cristo 'en el llamado Evangelio' (10,2), un detalle que repite Justino en 18,1. En *Diálogo* 88,3, poco antes de las trece referencias a 'las memorias de los apóstoles' en los caps. 100-107, afirma Justino que 'los apóstoles de este Cristo nuestro' han *escrito* que el Espíritu descendió revoloteando sobre Jesús en forma de paloma con ocasión de su bautismo. Se trata de una clara referencia al menos a los escritos de dos apóstoles.

Así, mucho antes de llegar a las trece referencias a 'las memorias de los apóstoles' en los caps. 100-107 del *Diálogo*, el lector no puede evitar la conclusión de que las poderosas palabras del Salvador pueden ser *leídas* en los escritos de los apóstoles, los amigos de Cristo.

Este punto decisivo reaparece en un pasaje especialmente dramático del *Diálogo* (113 y 114). Justino afirma que las palabras de Jesús son las afiladas navajas con las que los cristianos de la gentilidad experimentaron en su propia época la 'segunda circuncisión' (de sus corazones). La primera circuncisión física fue para los judíos. La segunda, 'que nos circuncida de la idolatría y de todo vicio', es llevada a cabo 'por las palabras pronunciadas *por los apóstoles* de la Piedra Angular' (*Diálogo* 113,6-7; 114,4). Dadas las referencias precedentes a la lectura y la escritura, podemos estar casi seguros que Justino está pensando aquí en tradiciones escritas. El estatus autoritativo de esas tradiciones apenas podía ser subrayado con mayor determinación.

¿Cómo entiende Justino la relación que tienen con la Escritura los dichos de Jesús transmitidos en los escritos de los apóstoles? En *Apol. I* 61-63, los dichos de Jesús son colocados junto a citas de Isaías, con la clara implicación de que gozan del mismo estatus. Las palabras de Cristo 'Si no naces de nuevo...' van seguidas casi de inmediato de una versión de Is 1,16-20: 'Así habló el profeta Isaías' (61,4-8). Las fórmulas introductorias son casi iguales: 'Cristo dijo' y 'El profeta Isaías habló así'.

En el capítulo siguiente es cristianizada la teofanía de la zarza ardiente: 'nuestro Cristo' conversa con Moisés en forma de fuego que sale de la zarza y le dice: 'Quítate las sandalias, acércate y escucha' (62,3). A continuación viene una cita de Is 1,3, introducida como palabras del Espíritu profético transmitidas por Isaías (63,1). Justino cita después dos dichos de Jesús, introducidos por 'Jesucristo dijo' y 'Nuestro Señor dijo' (63,3-5).

Los primeros lectores de la *Apología* están así preparados para deducir que los dichos de Jesús gozan del mismo estatus que las palabras de Isaías, aunque se deja que ellos mismos lleguen a esa conclusión. Justino aborda explícitamente esta importante temática en el *Diálogo*. Con un toque retórico más bien original, Justino dice a su oponente judío Trifón: 'Ya que has leído lo que nuestro Salvador enseñó, tal como tú mismo has reconocido, creo que no he actuado de forma inadecuada al añadir algunos dichos breves suyos [de Cristo] a los que encontramos en los profetas' (18,1). El contexto inmediato es significativo. En el capítulo precedente son reunidos tres pasajes de Isaías (52,5; 3,9-11; 5,18-20) como prefacio a tres dichos de Jesús. El primero de éstos es una versión de Mt 21,13, las palabras de Jesús dirigidas a los cambistas en el templo. Jesús hace referencia a Jr 7,11 con las palabras 'Está escrito: "Mi casa es casa de oración, pero habéis hecho de ella una cueva de ladrones"'. La versión de Justino es mucho más cercana a Mt 21,13 que a los LXX (*Diálogo* 17,3), con lo que es muy probable que Justino haya utilizado en este punto el evangelio de Mateo.

Hay otro ejemplo del uso de γέγραπται en una cita de Mateo que aparece en *Diálogo* 78,1. Aquí se alude a la cita de Miq 5,2 en Mt 2,5. Podía esperarse que Justino hubiese imitado este uso del NT cuando introduce algunos de los dichos de Jesús, colocándolos así a la altura de los pasajes del AT que cita con tanta frecuencia. Sin embargo, aunque Justino estaba familiarizado con el término γραφή aplicado a la Escritura (p.e. *Diálogo* 56.12,17), nunca usa γέγραπται para presentar como Escritura una cita del AT o un dicho de Jesús.[10]

A pesar de esto, sería un grave error pensar que los dichos de Jesús son de algún modo inferiores a la Escritura. Esto se ve claramente en *Diálogo* 119,6: 'Pues del mismo modo que él [Abrahán] creyó a la voz de Dios y eso le fue tenido en cuenta como justicia, también nosotros, que hemos creído a la voz de Dios pronunciada por los apóstoles de Cristo y predicada a través de los profetas, hemos renunciado a todas las cosas del mundo incluso hasta la muerte'. Charles Hill comenta correctamente: 'Aquí es la propia "voz" de Dios la que ha hablado "a través de" los apóstoles de Cristo, y Justino coloca explícita y abiertamente esta "inspiración" en paralelo con la de los profetas'.[11]

Justino otorga un considerable significado a las enseñanzas de Cristo. Su autoridad y poder son evidentes. Así, los lectores de Justino pueden ver sin asomo de duda que los dichos de Jesús tienen la misma categoría que las palabras de los profetas. Justino retoma este punto en los pasajes finales del *Diálogo*. Se vuelve contra Trifón en tono irónico: 'Si la enseñanza (διδάγματα) de los profetas *y de Cristo* te crea inquietud, es mejor que sigas a Dios antes

10. H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (Filadelfia: Fortress, tr. in. 1972), p. 170, observa que en el 'último Diálogo antijudío' introduce Justino un dicho del Señor con las palabras 'está escrito', y sugiere con cautela que éste es el modo que tiene Justino de referirse a textos que han de ser reconocidos como auténticos y normativos. No creo que tengan tanto peso los tres usos de γέγραπται en cuestión (49,5; 100,1; 105,6).

11. Hill, 'Justin and the New Testament Writings', p. 48.

que a tus necios y ciegos maestros' (134,1). Como hemos dicho líneas arriba, Justino comenta en varios pasajes que 'las palabras del Salvador' han sido transmitidas en los escritos de los apóstoles. Llegados a este punto, creo que es apropiado comprobar el estatus que otorga Justino a 'las memorias de los apóstoles'.

4.1.2. Los evangelios: 'las memorias de los apóstoles'

En el clímax de la *Primera Apología*, Justino menciona en dos ocasiones 'las memorias de los apóstoles' (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, 66,3; 67,3) en contextos que ponen de relieve su importancia; la frase es usada otras trece veces en una sección del *Diálogo* (caps. 100-117).

En su relato sobre el origen y significado de la eucaristía cristiana, cita Justino las palabras de la institución tal como son recordadas en las memorias escritas por los apóstoles, 'los llamados evangelios' (ἅ καλεῖται Εὐαγγέλια, *Apol. I* 66,3). Difícilmente podía haber quedado más claro el estatus de las memorias. ¿Pero no será una adición posterior al texto esta referencia aclaratoria a los evangelios? Ésta es la única vez que Justino usa el sustantivo εὐαγγέλιον en las *Apologías*, por lo que no sorprende que algunos investigadores opinen que se trata de una glosa posterior. No podemos ignorar el hecho de que ésta es la primera vez que se utiliza el plural 'evangelios' en los antiguos escritos cristianos. Incluso una generación después de Justino, Ireneo raramente usó el plural 'evangelios'; prefería más bien 'el evangelio' o 'el evangelio según...'.[12]

Por otra parte, Justino acostumbra a añadir frases o términos aclaratorios, especialmente (como aquí) cuando sus eventuales lectores pueden quedar desconcertados por su terminología.[13] Así que Justino, con ésta única excepción, pudo haber pensado que no era

12. Véase A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (París: Presses Universitaires de France, 1960), pp. 103-150.

13. Véase también Abramowski, 'Die Erinnerungen', p. 323; *Apología I* 65,1; 65,5 y *Diálogo* 10,2 son citados como paralelos de esta expresión aclaratoria.

necesario explicar que 'las memorias de los apóstoles' eran los 'evangelios'. No es fácil tomar una decisión, pero ya he ofrecido las pruebas suficientes (y seguirán más) para determinar que las 'memorias' eran los escritos que llegaron a ser conocidos como 'evangelios'.

La segunda y última referencia a las memorias de los apóstoles en la *Primera Apología* aparece cuando Justino cuenta lo que sucedía en su época con ocasión de las reuniones cristianas de los domingos: 'Son leídas las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas, mientras el tiempo lo permite' (67,3: μέχρις ἐγχωρεῖ). Ésta es la referencia más antigua que existe a la lectura de 'los evangelios' en el contexto del culto cristiano. La lectura iba seguida de una explicación dada por 'el presidente' (ὁ προεστώς). No se trataba de un leccionario; el único límite a la lectura del pasaje en cuestión era el tiempo del que se disponía. Se daba la misma importancia a las 'memorias de los apóstoles' que a los 'escritos de los profetas'. De hecho, pudo habérseles dado cierta preferencia al ser mencionadas antes que los profetas.[14] El contexto litúrgico proporciona más pruebas de que el estatus de las memorias estaba a gran altura.

¿Cuántos evangelios conocía Justino? En el *Diálogo* utiliza dos veces en singular el sustantivo εὐαγγέλιον. En 10,2 Trifón expresa su admiración por los preceptos de Cristo transmitidos 'en el llamado evangelio' (ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ); incluso se ha tomado la molestia de leerlos. Justino introduce su versión de Mt 11,27 (= Lc 10,22) con 'está escrito en el evangelio, que dice...' (100,2). En ambos casos, como en algunos otros escritos cristianos, el singular hace referencia al 'único evangelio' en el que están escritos los dichos de Jesús.

14. Aunque a veces se ha dicho que se trata de profetas cristianos, tal opinión parece improbable, dadas las continuas referencias de Justino (y su manifiesto respeto) a los profetas del AT. Resulta problemática la posibilidad de que se eligiera entre una lectura del evangelio *o* (ἤ) una de los profetas. Como esto no está en consonancia con la práctica litúrgica posterior, es improbable que el texto sea defectuoso.

Podría pensarse que la expresión 'memorias de los apóstoles' se refiere al 'único evangelio', pero es muy improbable. Ya hemos hablado de la frase aclaratoria que aparece en *Apol. I* 66,3 ('las memorias conocidas como evangelios') y del importante comentario de *Diálogo* 88,3: '*los apóstoles* de este Cristo nuestro' han *escrito* que el Espíritu descendió sobre Jesús en forma de paloma con ocasión de su bautismo.

En sus referencias a 'las memorias de los apóstoles', Justino tiene en mente más de un evangelio escrito; lo confirman dos de sus trece alusiones a las memorias en el *Diálogo*. En 103,8 una referencia a las memorias va seguida de una frase aclaratoria: 'que, como digo, fueron escritas por sus apóstoles y por quienes les siguieron'. Este comentario sobre la composición de las memorias implica que fueron escritas por más de un apóstol y por más de uno de sus seguidores; es decir, Justino acepta al menos cuatro evangelios, aunque, a diferencia de Ireneo, no los menciona ni estudia sus diferencias.[15] Se puede inferir de forma natural, aunque no necesariamente, que Justino estaba pensando en los evangelios escritos por Mateo y Juan, y por sus seguidores Marcos y Lucas. Sin embargo, conviene ser precavidos. Como veremos dentro de poco, es posible que Justino considerase el evangelio de Marcos como una de las memorias de los apóstoles, es decir, las provenientes de Pedro; y no podemos estar seguros de que Justino estuviese pensando en el evangelio de Juan cuando escribió la frase 'memorias compuestas por sus apóstoles y por los seguidores de éstos'.

Diálogo 106,3 es más problemático: 'Se nos dice que él [Cristo] cambió el nombre de uno de los apóstoles en Pedro, y en sus memorias está escrito (ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ) que esto tuvo lugar...'. ¿Qué memorias son éstas? Si aceptamos sin retoques el texto del único testigo, el códice Parisino del siglo XIV, se nos pre-

15. Osborn, *Justin Martyr*, parece haber pasado por alto este importante pasaje. Afirma que la expresión τὰ ἀπομνημονεύματα puede tener un significado singular. 'Si fuese importante una pluralidad de autores, podría haberse esperado alguna descripción ulterior de los apóstoles y de sus escritos.

sentan dos posibilidades. Las memorias podrían ser de Cristo o de Pedro. Justino no menciona en ningún otro lugar las memorias de un individuo; sólo en una ocasión trae el nombre de un antiguo escrito cristiano (el Apocalipsis de Juan, *Diálogo* 81,4). No obstante, tanto Zahn como Harnack interpretaron esta frase en referencia a las memorias de Pedro, es decir, al evangelio de Marcos, igual que Luise Abramowski.[16] Sin embargo, Miroslav Marcovich, que no está convencido de esta interpretación, propone que 'de los apóstoles' (τῶν ἀποστόλων) habría sido añadido al texto; esto situaría la expresión en consonancia con la frase usada en la siguiente frase (106,4): 'en las memorias *de sus apóstoles*', es decir, los apóstoles de Cristo. Un influyente editor de los escritos de Justino, J.C.Th. von Otto (1847) propuso una corrección similar.

No resulta fácil tomar una decisión, especialmente si recordamos el deficiente estado del códice Parisino. El repetido uso que hace Justino de la frase 'memorias de los apóstoles' sugiere que tal corrección puede ser apropiada. Sin embargo, es preferible la lectura más difícil del códice. Es precisamente el contexto lo que confirma la opinión de que Justino se está refiriendo aquí a las memorias de Pedro, es decir, al evangelio de Marcos. En la complejísima frase en la que habla del cambio de nombre de Pedro, Justino menciona también el cambio de los nombres de los hijos de Zebedeo en 'Boanerges, que significa hijos del trueno' (106,3), una frase que encontramos en Mc 3,17, pero no en los pasajes paralelos de Mateo y Lucas.

La acumulación de pruebas sugiere que Justino aceptó al menos cuatro evangelios. Aunque éstos no son mencionados individualmente, no hay duda que Justino utilizó a gran escala los evangelios de Mateo y de Lucas, y el de Marcos en menor medida. ¿Pero qué decir del evangelio de Juan? Se trata de una cuestión controvertida a la que sólo podemos aludir aquí brevemente.[17] Sólo hay una cita que merece la pena tener en cuenta, *Apol. I* 61,4-5: 'Cristo dijo tam-

16. Abramowski, 'Die Erinnerungen', pp. 334-335.

17. Bibliografía en J.W. Pryor, 'Justin Martyr and the Fourth Gospel', *The Second Century* 9 (1992) 153-169, esp. 153 n. 1.

bién: "Si no naces de nuevo, no entrarás en el reino de los cielos"; pues todos saben claramente que "es imposible que los que han nacido ya entren en los vientres de sus madres"'.[18] Ésta es una traducción libre de Jn 3,4-5, pero está en línea con el modo en que son citadas las tradiciones sobre Jesús en otros lugares de los escritos de Justino.[19] La expresión 'reino de los cielos' (como en la tradición similar de Mt 18,3) aparece en diferentes manuscritos de Jn 3,3 (inclusive la primera mano del Sinaítico), así como en numerosos testimonios patrísticos.[20] Justino pudo haber conocido el texto de Jn 3,3 en esa forma, o pudo haber armonizado la fraseología de Juan y Mateo, como hicieron ciertamente otros.

Aparte de esta cita libre, hay numerosas alusiones a pasajes del cuarto evangelio, por no hablar de la probabilidad de que Justino conociese y desarrollase la doctrina del evangelista sobre el Logos.[21] En 1943 detectó J.N. Sanders veintitrés posibles alusiones al evangelio de Juan; otros han recopilado sus propias listas.[22]

---

18. καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν Βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι.

19. Véase un completo tratamiento del tema, con buena bibliografía, en J.W. Pryor, 'Justin Martyr', pp. 163-166. Pryor admite que *Apol. I* 61,4-5 proviene de Jn 3,3-5, pero que 'no se trata de un caso de préstamo directo por parte de Justino, pues el dicho de Jesús tiene signos de haber sido retocado por influencia de Mt 18,3' (p. 166). Osborn, *Justin Martyr*, p. 138, observa que la teología de Justino no proviene claramente del cuarto evangelio. 'La inluencia se aprecia en algunos puntos especiales, no en la configuración de la totalidad'.

20. Para más detalles, véase esp. A. Huck y H. Greeven (eds.), *Synopse der drei ersten Evangelien* (Tubinga: Mohr, 1981), ad loc.

21. Véase M.J. Edwards, 'Justin's Logos and the Word of God', *JECS* 3 (1995) 261-280. Edwards opina que las raíces del Logos de Justino se hallan en la tradición bíblica. Deja abierto el tema de la familiaridad de Justino con el cuarto evangelio.

22. J.N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge: University Press, 1943), pp. 27-32. Osborn, *Justin Martyr*, p. 137, enumera unas veinte 'coincidencias de pensamiento y expresión'. Pryor, 'Justin Martyr', pp. 158-159, añade a la lista de Sanders algunos otros ejemplos de alusiones, pero advierte que unos son más convincentes que otros.

Las pruebas se acumulan claramente, pero esto plantea dos problemas obvios. Cuanto más claramente se percibe la influencia del evangelio de Juan, tanto más difícil resulta explicar por qué Justino lo cita sólo una vez. Además, como ya hemos dicho, Justino define los dichos de Jesús como 'breves y concisos', una forma poco natural de referirse a las tradiciones sobre Jesús en el evangelio de Juan.

J.W. Pryor ha afirmado recientemente que, aunque Justino conoce el cuarto evangelio, no hay pruebas de que lo incluya entre 'las memorias de los apóstoles'. No creo que podamos excluir de forma tan firme la posibilidad de que la mención que hace Justino de las memorias escritas por 'los apóstoles y quienes les siguieron' incluya el cuarto evangelio. Pero prefiero dejar esto como una cuestión abierta.

Es cierto que Justino conoció una serie de tradiciones que no acabaron incluidas en los evangelios canónicos,[23] pero no hay pruebas de que conociese o utilizase un evangelio apócrifo.[24] ¿Conoció, o compuso, una armonización de varios evangelios? Helmut Koester ha defendido recientemente que los dichos incluidos por Justino en su catecismo estaban ya armonizados en su *Vorlage*. Cuando recompuso esta fuente, Justino o su 'escuela' no trataron de escribir un catecismo, sino de crear el *único* evangelio inclusivo que dejaría obsoletos a sus predecesores Mateo y Lucas (y posiblemente Marcos).[25] Aunque la teoría de Koester ganó cierto número de

23. Las más notables son las referencias al nacimiento de Jesús en una cueva (*Diálogo* 78,5), al fuego encendido en el bautismo de Jesús (*Diálogo* 88,3) y a un *agraphon* en *Diálogo* 47,5: 'Nuestro Señor Jesucristo dijo: "En la forma en que os sorprenda, así os juzgaré yo"'. Sobre esto último véase A.J. Bellinzoni, 'The Source of the Agraphon in Justin's Dialogue with Trypho 47.5', *Vig. Chr.* 17 (1963) 65-70.

24. Véase en especial Osborn, *Justin Martyr*, pp. 129-130; de modo parecido, T.K. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (Tubinga: Mohr, 1999), p. 326.

25. Helmut Koester, 'The Text of the Synoptic Gospels in the Second Century', en W.L. Petersen (ed.), *Gospel Traditions in the Second Century* (Notre Dame y Londres. University of Notre Dame Press, 1989), pp. 28-33.

adeptos,[26] las pocas pruebas que cita pueden ser explicadas de forma más plausible en otras líneas de investigación.

Es mucho más probable que los dichos de Jesús tomados de la tradición sinóptica fuesen armonizados para ser incluidos en las series de dichos, tópicamente organizados, mencionadas líneas arriba. Aunque algunas de las tradiciones armonizadas de Justino parecen haber sido utilizadas en la armonización más completa de su discípulo Taciano,[27] no hay pruebas de que Justino pretendiese *reemplazar* a los evangelios sinópticos. Como hemos podido ver, los propios comentarios de Justino confirman que tuvo en gran consideración a los evangelios 'escritos por los apóstoles y sus seguidores' (*Diálogo* 103,8). Por eso, su *preferencia* por un solo evangelio armonizado es radicalmente improbable. No hay en absoluto razones para que Justino no compusiese colecciones armonizadas de dichos de Jesús con propósitos catequéticos y los usase junto con los evangelios escritos. Bajo mi punto de vista, es así precisamente como actuó.

A estas alturas, debería haber quedado claro el profundo respeto de Justino por los evangelios *escritos*. De todos modos, hay dos datos que sustentan también esta convicción. (a) En varios pasajes habla Justino de 'lectura'. Según hemos visto, comenta en dos ocasiones que su contrincante Trifón había quedado admirado con la *lectura* de los dichos de Jesús 'en el evangelio' (*Diálogo* 10,2; 18,1). En la *Segunda Apología*, Crescencio, oponente de Justino, es acusado de 'habernos denigrado sin haber leído las enseñanzas de Cristo... o, si las ha *leído*, no las ha entendido'. En su propio resumen de Lc 24,25-26.44-46 y Hch 1,8-9 afirma Justino que el Jesús resucitado 'enseñó a los discípulos a *leer* las profecías en las que se decía que todas estas cosas iban a pasar' (*Apol. I* 54,12: καὶ ταῖς

26. A.J. Bellinzoni, 'The Gospel of Matthew in the Second Century', *SC* 9 (1992) 197-258, esp. 239-242. Miroslav Marcovich, *Iustini Martyris Apologiae*, p. 29, habla con aprobación de la teoría de Koester, aunque no la discute.

27. Véase W.L. Petersen, 'Textual Evidence of Tatian's Dependence upon Justin's APOMNHMONEYMATA', *NTS* 36 (1990) 512-534.

προφητείαις ἐντυχεῖν).[28] El relato de Lucas implica enseñanza oral, pues habría sido difícil *leer* rollos mientras se caminaba en dirección a Emaús. En este punto, como en muchos otros pasajes, la narración de Justino es muy 'libresca'.

(b) ¿Pero qué decir del término 'memorias' (ἀπομνημονεύματα)? ¿Cuadra con las anteriores observaciones relativas al carácter 'libresco' de los escritos de Justino? Aunque el término puede aludir a simples 'notas', N. Hyldahl ha establecido que, en los escritos de Justino, el término tiene claras connotaciones literarias. Hyldahl cita, aprobándola, la opinión de Dibelius: 'Se percibe una tendencia apologética operativa, que trataba de elevar el Cristianismo a un ámbito cultural. Mediante el calificativo de "Memorias" los libros evangélicos eran clasificados como literatura propiamente dicha'. Hyldahl observa que Sócrates ocupa un lugar tan distintivo en los escritos de Justino que le resultó natural aludir a los *Memorabilia* de Jenofonte relativos a Sócrates cuando eligió el término ἀπομνημονεύματα.[29]

Resulta fácil adivinar que Justino deseaba poner de relieve las credenciales literarias de los evangelios con propósitos apologéticos, pero eso no debe empujarnos a la conclusión de que estaba exagerando su planteamiento. Recientemente he manifestado mi opinión de que los papiros Oxyrhynchus, publicados en 1997 y 1998, sugieren que, en la segunda mitad del siglo II, mucho antes de lo que normalmente se pensaba, eran ampliamente reconocidas las cualidades literarias de los evangelios y su estatus autoritativo para la vida y la fe de la Iglesia. La idea tantas veces repetida de que los evangelios fueron considerados al principio como manuales utilitarios, escritos por lo general en un estilo de 'documento reformado',

---

28. Justino utiliza ἐντυγχάνω como 'leer' en un número de pasajes; véase p.e. *Apol. I* 14,1; 26,8; 42,1; 44,12.13; 45,6; *Apol. II* 3,6.8; 15,3.

29. Niels Hyndahl, 'Hesesipps Hypomnemata', *ST* 14 (1960) 70-113. La cita de Dibelius está tomada de su *From Tradition to Gospels* (Londres, Ivor Nicholson and E. Watson, tr. 1934), p. 40. Véase especialmente el tratamiento exhaustivo de Luise Abramowski, 'Die Erinnerungen'.

necesita actualmente ser modificada, y hemos de recordar que conservamos un puñado de códices del siglo II con textos literarios.[30]

Para Justino, 'las palabras del Salvador' fueron transmitidas por los apóstoles en memorias escritas 'clientelistas', conocidas como evangelios, aunque es evidente que pudo conocer dichos de Jesús en otras formas escritas u orales. Una lectura atenta de todos los datos presentados confirma la alta estima en que Justino tenía tanto a los dichos de Jesús como a las 'memorias de los apóstoles'. Aunque es verdad que Justino no cita explícitamente como 'Escritura' ni los dichos ni las memorias, le faltó muy poco para hacerlo. Lo mismo que los profetas de la 'Escritura', las 'memorias' son finalmente leídas y expuestas en las liturgias dominicales de los cristianos.

4.2. Ireneo

Ireneo escribió su *Adversus Haereses* en torno al año 180, apenas una generación después de que Justino compusiese sus *Apologías* y el *Diálogo*. Ireneo conoce los escritos de Justino,[31] y pudo incluso haberse encontrado con él en Roma. Aunque ambos escritores tuvieron en alta estima los evangelios y especialmente las palabras de Jesús, se aprecian importantes diferencias. Mientras que Justino hizo un uso limitado del evangelio de Juan, Ireneo no duda en aceptar su autoridad. De hecho, se puede decir que este evangelio influyó en el pensamiento teológico de Ireneo más profundamente que cualquier otro escrito.

Justino parece haber conocido cuatro evangelios, aunque nunca menciona a ningún evangelista, y sólo en un pasaje muestra un mínimo interés por la pluralidad de los evangelios.[32] Ireneo es más

30. Véase el cap. 9 de este volumen.
31. La amplitud de este conocimiento necesita ulteriores investigaciones. Para un estudio del uso similar de Mt 7,15 por Justino e Ireneo, véase D.J. Bingham, *Irenaeus's Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses* (Lovaina: Peeters, 1998), pp. 27-32.
32. *Diálogo* 103,8. Véase arriba 4.1.2.

específico: dos evangelios fueron escritos por apóstoles o discípulos, que él menciona (Mateo y Juan), y dos por sus seguidores (Marcos y Lucas) (*Adv. Haer.* III.10.1; 10.6; 11.1). Su larga y sofisticada defensa del cuádruple Evangelio nos lleva más allá de Justino. Su línea argumentativa sugiere que no está hablando de una reciente innovación, sino consolidando lo que él y otros habían aceptado tiempo atrás, a saber, que la Iglesia había recibido un Evangelio en cuádruple forma: cuatro escritos autoritativos, ni uno más ni uno menos.

Ambos escritores conceden idéntico estatus a los evangelios, lo mismo que al AT. Aunque Justino está familiarizado con el término γραφή para hablar de la Escritura (p.e. *Diálogo* 56,12.17), nunca utiliza este término cuando habla de un evangelio, y ni siquiera usa 'está escrito' (γέγραπται) para presentar como Escritura una cita del AT o un dicho de Jesús. Ireneo, sin embargo, se refiere a los evangelios explícitamente como 'Escritura': 'dado que todas las Escrituras, tanto los profetas como los evangelios, proclaman esto...' ('cum itaque universae Scripturae, et prophetiae et Euangelii... predicent', *Adv. Haer.* II.27.2). Al final del Libro II anuncia que en el siguiente libro apoyará sus argumentos en la 'divina Escritura'; en el Libro III encontramos muchas más referencias a los evangelios que al AT, una clara implicación de que son 'Escritura'.

Sin embargo, Ireneo se muestra algo reservado al referirse a los evangelios como Escritura. Sólo en una ocasión introduce un dicho de Jesús con 'dice la Escritura', e incluso en este caso se alude a Mt 13,18, pero no se le cita (IV.41.2). En unos cuantos lugares utiliza 'está escrito' para presentar un versículo de los evangelios, como podemos ver en II.22.3; IV.20.6). Para Ireneo, 'Escritura' es ante todo el AT, aunque es evidente que los evangelios y los dichos de Jesús gozan del mismo grado de autoridad que el AT.[33]

Ya vimos líneas arriba la firmeza de Justino al comentar que las tradiciones sobre los dichos y las acciones de Jesús fueron consta-

---

33. Debo estas notas sobre el uso que hace Ireneo de la 'Escritura' a Benoit, Saint *Irenée*, pp. 120-122.

tadas con mimo en los evangelios escritos por los apóstoles, y transmitidas y cumplidas por sus compañeros cristianos. En las secciones introductorias de la *Primera Apología* pone Justino de relieve esa cuidada transmisión de las tradiciones, usando continuamente el verbo παραδίδωμι. Pues bien, Ireneo subraya con mayor decisión estos aspectos. En su introducción al Libro III, donde es ocupa principalmente del estatus del evangelio en cuádruple forma, insiste en que la proclamación oral del evangelio por parte de los apóstoles 'nos la transmitieron en las Escrituras' (III.1.1: 'in Scripturis nobis tradiderunt'; ἐν γραφαῖς παρέδωκαν ἡμῖν).[34] Ireneo habla después brevemente del origen y la autoridad de los evangelios individuales. Su comentario sobre Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, se hace eco de la fraseología recién citada: 'él nos transmitió en forma escrita las cosas proclamadas por Pedro' ('ipse quae a Petro adnuntiata per scripta nobis tradidit' (III.1.1).[35]

Al final de su extenso comentario sobre el origen y la autoridad de los evangelios, Ireneo resume sus principales ideas. El Evangelio ha sido transmitido por los apóstoles de forma escrita; dado que Dios hizo todas las cosas en sus justas proporción y adaptación, 'era conveniente que también el aspecto externo del Evangelio estuviese bien dispuesto y armonizado' (III.11.12: 'oportebat et speciem Euangelii bene compositam et bene compaginatam esse'). En esta sección final afirma Ireneo tres veces que 'los evangelios no pueden ser más ni menos en número que los que son' (III.II.8.1: 'neque autem plura numero quam haec sunt neque rursus pauciora capit esse Euangelia'; cf. II.9.1 y II.9.12, donde se usa casi la misma terminología).

'Ni uno más ni uno menos' se convierte casi en un eslogan para Ireneo. Su terminología se acerca tanto a una 'fórmula canónica', ampliamente conocida en la antigüedad, que sorprende mucho que

---

34. He citado el texto latino y la retroversión griega de *Sources Chrétiennes* 211, ed. A. Rousseau y L. Doutreleau (París: Cerf, 1974).

35. Este punto hace referencia a Eusebio en la versión griega: καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν (*HE v.8.3*).

Ireneo no se inspirase en ella.[36] Como observó W.C. van Unnik, la 'fórmula canónica' ('ni añadir ni suprimir') tiene profundas raíces tanto en el pensamiento bíblico como en el griego.[37] Ireneo conoce los conceptos en el mismo orden: 'ni uno más ni uno menos'.

A partir de Aristóteles, una obra 'canónica' fue definida como aquella a la que nada se puede añadir y nada se puede suprimir *sin dañar su unidad estética*. Aristóteles dice que 'ni añadir ni suprimir' es una expresión proverbial.[38] La 'fórmula canónica' era un eslogan muy conocido en el mundo helenista, en el ámbito de la *estética*. Ireneo da mucha importancia a la unidad estética del cuádruple Evangelio, por lo que resulta sorprendente que no citara ese eslogan, especialmente cuando Eusebio se refiere a él.[39]

Justino subraya la importancia y el poder de las palabras de Jesús. Como ya hemos dicho, varios pasajes confirman que estaba más interesado por su forma escrita que por la tradición oral ininterrumpida. Justino no afirma que las 'palabras del Salvador' pueden hallarse en cualquier parte, sino en 'las memorias de los apóstoles'. Estoy convencido de que lo mismo ocurría con Ireneo, aunque en este punto me salgo un poco del consenso general. Hans von Campenhausen opina que Ireneo no concebía los evangelios como fuentes de las palabras de Jesús. Su propósito era simplemente proporcionar datos documentarios de la enseñanza de 'tal apóstol', que puso por escrito el evangelio; las palabras del Señor son comentadas en sí mismas, sin referencia a los evangelios.[40] Y.-M. Blanchard

---

36. Véase, sin embargo, IV.33.8: 'neque additamentum, neque ablationem recipiens'. [N.T.: 'sin aceptar añadidos o supresiones'].

37. W.C. van Unnik, 'De la règle Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν', *Vig. Chr.* 3 (1949) 1-36. Véase también Christoph Dohmen y Manfred Oeming, *Biblischer Canon, warum und wozu?: eine Kanontheologie* (Friburgo: Herder, 1992), esp. pp. 78-89; John Barton, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon* (Londres: SPCK, 1997), pp. 133-134.

38. Aristóteles, *EN* II.1106b.

39. En *HE* V.16.3 cita Eusebio una carta anónima que habla de la fórmula con referencia al 'canon' del NT.

40. Von Campenhausen, *Formation*, pp. 191 y 202. John Barton resume, aceptándola, la posición de Von Campenhausen en su *The Spirit and the Letter*, pp. 82-84.

ha ido recientemente más allá siguiendo esta dirección: 'ainsi, au temps d'Irénée, la mémoire vivante des logia du Seigneur paraît constituer le canal privilégié de la Tradition chrétienne'.[41] Según Blanchard, los evangelios tienen una importancia secundaria; entre los cuatro se confiere un puesto de honor a Lucas.[42]

Ireneo da una importancia especial a los dichos de Jesús, pero se trata de una prioridad cristológica, no hermenéutica.[43] Ireneo no aísla las palabras de Jesús como un 'canon en el canon'. Concibe los evangelios como relatos de las enseñanzas de Jesús. En ningún sitio aparece esto con mayor claridad que en el prefacio al Libro III: 'El Señor de todos dio a sus apóstoles el poder de proclamar el Evangelio, y por ellos conocemos la verdad, es decir, la enseñanza del Hijo de Dios. Y fue a ellos a quienes dijo el Señor: "Cualquiera que os escuche a mí me escucha". Ireneo dedica el Libro IV a las 'palabras del Señor', pero en IV.6.1 hay otra indicación más clara de que no han de ser concebidos aisladamente, al margen de la forma escrita de los evangelios.[44] Ireneo cita Mt 11,27 = Lc 10,22, y comenta a continuación: 'Así lo ha puesto Mateo por escrito, y lo mismo Lucas y Marcos; porque Juan omite este pasaje'. Naturalmente está equivocado respecto a Marcos, pero esto no influye en la argumentación. En varios pasajes del Libro IV se conserva el contexto narrativo cuando se citan las 'palabras del Señor' en uno de los evangelios (generalmente Mateo); en otros pasajes los hechos de Jesús son aludidos o resumidos.[45]

Sería imprudente decir que Ireneo desconocía las tradiciones orales sobre los dichos de Jesús. Pero su vigorosa exposición de la cuádruple forma del Evangelio deja poco espacio a la tradición oral

41. Y.-M. Blanchard, *Aux sources du canon, le Témoignage d'Irénée*, Cogitatio Fidei 174 (París: Cerf, 1993), p. 221.

42. Ibid., pp. 206 y 229.

43. Véase especialmente el Prefacio al Libro IV, y IV.1.1. También Bingham, *Iraeneus's Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses*, pp. 97-98.

44. No sorprende que Blanchard no comente este pasaje en *Aux sources du canon*.

45. Para lo primero, véase p.e. IV.12.4-5; 10.1; 29,1. Para lo segundo: IV.8.2.

ininterrumpida. Si alguien preguntase a Justino o Ireneo dónde podría encontrar los dichos de Jesús, ésta sería seguramente la respuesta: 'en los escritos de los apóstoles y de sus seguidores'.

Tanto Justino como Ireneo tenían en muy alta estima los dichos de Jesús y los evangelios, que situaban al mismo nivel que las Escrituras del AT. A este respecto, las semejanzas entre los dos gigantes del siglo II son tan importantes como las diferencias. Aunque Ireneo da algunos pasos más que Justino hacia la aceptación de un 'canon' de cuatro evangelios escritos, el gran maestro de la 'filosofía de Cristo' fue quien abrió camino. Ya he puesto de relieve, con mayor énfasis que la mayoría, la importancia de las tradiciones *escritas* sobre Jesús tanto para Justino como para Ireneo. De aquí se desprende un corolario obvio: puede ser que la preferencia de Papías por 'la voz viva' más que por 'la palabra escrita' haya influido decisivamente en nuestra lectura de Justino y de Ireneo.

La aparición física de los primeros escritos cristianos en la época en cuestión es generalmente pasada por alto cuando se discute sobre su estatus. Ya he dicho con anterioridad que la aparición de un canon de cuatro evangelios está relacionada con la diseminación de los cuatro evangelios en forma de códice. Es muy posible que Justino hubiese tenido un códice con cuatro evangelios en su escuela catequética de Roma allá por el año 150. Ya en 1933, F.G. Kenyon sugirió que Ireneo pudo tener a la vista códices que contenían los cuatro evangelios. Los datos que sustentan esta conclusión son ahora más sólidos que hace setenta años.[46] Actualmente, cuando oímos ruidosas reclamaciones a favor de los evangelios de Pedro y de Tomás, hemos de recordar que no hay evidencias manuscritas de la aceptación de un 'quinto' evangelio que se sumase a uno o más de los escritos del cuádruple Evangelio. Códice y canon van de la mano; pero esto es otra historia.

46. Véase más abajo la introducción al cap. 8.

Al estudiar la aparición del canon, sea de los escritos del AT o del NT, las definiciones son importantísimas, y el peligro está en el detalle. Aunque Ireneo no usa el término 'canon' en el sentido habitual de ahora, su insistencia en que el único evangelio proclamado por los apóstoles se halla en cuatro evangelios escritos, ni uno más ni uno menos, implica un canon evangélico 'cerrado'. Si nuestra definición de 'canon evangélico' incluye referencias a una lista consensuada de escritos autoritativos ampliamente aceptada, entonces es obvio que no existió a finales del siglo II. Ireneo fue una figura destacada, pero no debemos pensar que sus puntos de vista sobre el cuádruple Evangelio fueron aceptados universalmente. Justino influyó decisivamente en Ireneo, pero Taciano, discípulo de aquél, cuyo *Diatésaron* alcanzó cimas insospechadas, tomó un camino muy distinto.[47]

---

47. Después de haber acabado este capítulo, llamó mi atención el artículo de W.A. Lohr, 'Kanons- geschichtliche Beobachtungen zum Verhältnis von mundlicher und schritlicher Tradition im zweiten Jahrhundert', *ZNW* 85 (1995) 234-258.

CAPÍTULO 5

LA LEY DE CRISTO Y EL EVANGELIO

Hay algunas frases desconcertantes, ocultas en los primeros escritos cristianos, que merecen un detenido examen.[1] La expresión 'la ley de Cristo' es una de ellas. Aunque es usada sólo una vez en el NT (Ga 6,2), atormenta a los exegetas, plantea problemas centrales de método teológico y nos obliga a hacernos preguntas difíciles.[2] ¿Formaba parte esta expresión del Evangelio de Pablo? ¿Debería formar parte hoy de la proclamación cristiana?

En su influyente comentario, H.D. Betz insiste en que Ga 6,2, y por supuesto todas las directrices éticas de Ga 5,13-6,10, no derivan directamente del Evangelio que Pablo predicó.[3] Richard Hays argumenta diciendo (seguramente con razón) que esta disyunción entre *kerigma* y conducta tiene su origen en el excesivo énfasis puesto en

---

1. Una primera versión de este capítulo fue presentada como trabajo en una serie de seminarios especializados celebrados en Cambridge, que formaban parte de las celebraciones en el año 2000 del 500 aniversario del establecimiento del profesorado de la Lady Margaret. Fue publicado en D.F. Ford y G.N. Stanton, *Scripture and Theology: Reading Texts, Seeking Wisdom* (Londres: SCM, 2003), pp. 169-184.

2. Véase especialmente R.B. Hays, 'Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ', *CBQ* 49 (1987) 268-290; M. Winger, 'The Law of Christ', *NTS* 46 (2000) 537-546. Winger opina que la frase 'la ley de Cristo' probablemente desorienta más que instruye. Pablo 'tuvo de ella seguramente una idea más clara de lo que resultó ser; todos los escritores tienen esa experiencia'.

3. H.D. Betz, *Galatians*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress, 1979), p. 292.

elementos soteriológicos individualistas, a expensas de la dimensión corporativa que se percibe en el pensamiento teológico de Pablo.[4] La animosa invitación que dirige Pablo a los cristianos gálatas a 'cumplir la ley de Cristo' (6,2) formaba parte seguramente del mensaje evangélico que quería transmitir a las iglesias de Galacia, y no un mero *addendum* ético.

Pero esto nos sitúa ante otra serie de preguntas. ¿Por qué Pablo no explotó teológicamente esta frase en sus otras cartas? ¿Pensó que la frase era demasiado ambigua o proclive a una mala interpretación como para seguir usándola? Si fue así, ¿deberíamos seguir su ejemplo y prescindir de ella en la reflexión teológica contemporánea y en la liturgia?

Por otra parte, podemos pensar que las estadísticas desorientan. Pablo pudo haber usado la frase sólo una vez, pero no deberíamos olvidar que sólo mencionó en una de sus cartas la Cena del Señor. Como podremos ver, hay una serie de frases y temas afines en las cartas de Pablo y en otros lugares del NT. Incluso algunas frases análogas son notorias en varios escritos del siglo II. Aunque la frase sufrió con frecuencia una benigna desatención en los últimos siglos,[5] de vez en cuando esta joya ha sido desempolvada y pulida, y a veces parcialmente retallada.

'La ley de Cristo' ha interpretado por lo menos un importante papel en el escenario de la historia. John Fisher, primer titular del profesorado de teología en la Lady Margaret de Cambridge, usó la frase en un momento crucial de su disputa con el rey Enrique VIII. Cuando éste empezó a considerar la posibilidad de divorciarse de

---

4. Hays, 'Christology and Ethics', pp. 270-272.

5. *The Law of Christ* de Bernard Häring (3 vols., Cork: Mercier, 1963) es una excepción parcial. A pesar de su título, la frase 'la ley de Cristo' no es estudiada en esta tradicional obra de teología moral católica hasta las pp. 252-263. Häring parece interpretar la frase en referencia a la enseñanza ética del NT en su totalidad, y opina que es sinónima de la frase usada con tanta frecuencia por Tomás de Aquino 'la nueva ley'. Agradezco a mi colega Dr. Markus Bockmuehl esta referencia y algunos comentarios útiles sobre la primera redacción de este capítulo.

Catalina de Aragón en 1527, Fisher se convirtió pronto en el mayor defensor de la reina. En 1531 escribió las atenuantes palabras con las que la asamblea del clero matizaba su previa aceptación del rey como su Suprema Cabeza en la tierra. El clero reconoció al rey sólo 'hasta donde lo permite la ley de Cristo' ('quantum per legem Christi licet'). Este hecho desencadenó una serie de acontecimientos, uno de los cuales fue la decapitación de John Fischer en 1535. ¿Por qué apeló Fisher a 'la ley de Cristo' en unas circunstancias de tanta tensión? ¿Qué daba a entender con esta frase?

La expresión no formó parte del vocabulario de Tomás de Aquino, que prefirió 'la nueva ley'. Y, aunque Fisher mantenía un estrecho contacto con Erasmo, no parece haber sido influido por éste cuando eligió la frase. De hecho, en ninguna de las cinco ediciones de las *Annotationes* dice Erasmo una sola palabra sobre 'la ley de Cristo' en sus comentarios a Ga 6,2.[6] Quizá Fisher eligió esta frase porque era vaga e indefinida, pero sonaba bien.[7] O quizá la tomó deliberadamente de Ga 6,2. De ser así, me gustaría saber cómo interpretó tan misteriosas palabras.

Martín Lutero comentó en profundidad la frase en sus comentarios a Ga 6,2 de 1519 y 1535, pero desempeñó un papel menor en sus exposiciones de los dos usos de la ley o en las controversias posteriores sobre el 'tertium usus legis'. Ni Juan Calvino ni Karl Barth encontraron un uso teológico para la frase. Y, dado que muy pocos teólogos sistemáticos de la actualidad se atreven a luchar con la exégesis, nos sorprenderemos si encontramos en sus escritos algún interés por la frase.

Como veremos, a lo largo de los siglos, siempre que 'la ley de Cristo' ha contado con el interés de alguien, ha sido entendida

---

6. Véase Anne Reeve (ed.), *Erasmus's Annotations on the NT. Galatians to the Apocalypse: Facsimile of the Final Latin Text with All Earlier Variants* (Leiden: Brill, 1993).

7. Opinión de mi colega Dr. Richard Rex en una comunicación escrita con fecha 30 de enero de 2002. Véase su *The Theology of John Fisher* (Cambridge: University Press, 1991).

de diferentes modos. ¿Cuál de esas interpretaciones (caso de haber alguna) puede formar parte del Evangelio cristiano en la actualidad?

Empezaré con el uso que hace Pablo de la frase en Ga 6,2. ¿Cuál fue la intención de Pablo cuando utilizó la frase por vez primera? ¿Determinaría su comprensión un posible uso teológico en la actualidad? A continuación estudiaré las frases más afines a la nuestra en el resto del NT y en los primeros escritos cristianos. ¿Nos ayudan teológicamente los usos de esta frase en el siglo II? 'La ley de Cristo' suscita eternas preguntas a biblistas y teólogos, y a quienes desean llevar ambos 'birretes'.

Espero poder mostrar en este capítulo que hay temas asociados a esta frase que pueden ser todavía utilizados como parte del Evangelio cristiano. Podemos seguir usando la conocida plegaria de intercesión basada en Ga 6,2: 'Ayúdanos a llevar las cargas de otros, de modo que podamos cumplir la ley de Cristo'. Pero si lo hacemos, necesitaremos tener claro qué estamos haciendo cuando intentamos llevar las cargas de otros.

5.1. Cumplir la ley de Cristo: Ga 6,2

Nos encontramos aquí con la trigésimo primera referencia de Pablo a ley (no,moj) en Gálatas. En casi todos los ejemplos anteriores, Pablo habla de *la* ley, e.d. la ley de Moisés.[8] Así, es probable que Pablo, sin avisar a sus oyentes, cambiase de clavija y se refiriese a la enseñanza de Jesús o a la 'demostración de amor por los demás' (e.d. a llevar las cargas de otros) como 'ley'.

A partir de Ga 2,16, 'ley' fue golpeando sin cesar los oídos de los gálatas con un eco negativo. Sin embargo, en 4,21b; 5,14 y 6,2 el tono de Pablo cambia dramáticamente: en los tres versos se utiliza no,moj en un sentido positivo. La referencia en 5,14 a cumplir la ley amando al prójimo es particularmente sorprendente; prepara el camino a 6,2, pues en ambos versículos son usados verbos de la

8. J.L. Martyn, *Galatians*, Anchor Bible (Nueva York: Doubleday, 1997), p. 555.

misma raíz. Aunque los términos 'Cristo' y 'ley' han aparecido claramente contrastados en la carta hasta este momento, en 6,2 se les ve unidos en una frase llamativa, pero misteriosa. Dado que en 5,14 'cumplir la ley' se refiere claramente a la ley de Moisés, el uso de un verbo similar en 6,2 sugiere sin dudas que también aquí se trata de la le 'ley' de Moisés, y no a una norma o principio.

Pablo dice: 'Llevaos mutuamente las cargas, y de ese modo cumpliréis la ley de Cristo'.[9] A quien oyese con atención la lectura en voz alta de esta carta en las iglesias de Galacia difícilmente se le escaparía que Pablo estaba insistiendo en que el propio Cristo 'llevó las cargas de otros', proporcionando así un ejemplo a los cristianos gálatas. Los desarrollos que hace Pablo en sus cartas de la fórmula de apertura 'gracia y paz' anuncian con frecuencia varios de los principales temas teológicos de las cartas. Éste es claramente el caso de Gálatas. En 1,4 afirma Pablo que Cristo 'se entregó por nuestro pecados'. El amor de autoentrega de Cristo constituye el clímax de la sección más jugosa de la carta, 2,15-20: 'el Hijo de Dios me amó y se entregó por mí'. Cristo ha cumplido la ley ofreciéndose a sí mismo por amor a los demás.[10]

De este modo encontramos en Gálatas *una* respuesta a la pregunta: ¿qué es la ley de Cristo? *En Ga 6,2 es la ley de Moisés interpretada por Cristo, cuya esencia radica en el 'mandamiento del amor' y en 'llevar las cargas de otros'; y es cumplida por Cristo en su amor de autoentrega.*[11]

---

9. El Dr. Michael Thompson ha llamado mi atención sobre el paralelo parcial de Rm 15,1-3, donde la intimación a sobrellevar (βαστάζειν) los fallos de los débiles va unida al ejemplo de Cristo.

10. Winger, 'The Law of Christ', p. 538, se queja de que, para encontrar una referencia al ejemplo del amor de autoentrega de Cristo en Ga 6,2, Hays debe desandar el camino hasta 2,20. Pero él no capta la importancia de 1,4, y pasa demasiado rápido por 3,13 y 4,4-5.

11. Cf. la explicación de John Barclay, *Obeying the Truth* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1988), p. 134: la ley de Cristo es 'la Ley tal como había sido recibida por el propio Cristo'; cf. también el comentario de Martyn a la frase (*Galatians*, ad. loc.): 'la ley tal como había ido a parar a manos de Cristo'.

Hay otros comentarios adecuados. (1) Con sus referencias positivas a la ley, Ga 4,21b; 5,14 y 6,2 se hallan en contraposición con otras menciones que hace Pablo de la ley de Moisés en Gálatas. Tomados en conjunto, estos versículos confirman que el apóstol, a pesar de los numerosos comentarios negativos sobre la ley que hace en otras partes de su carta, nunca rechazó la ley de Moisés, como suponían erróneamente algunos de sus seguidores posteriores (sobre todo Marción) y ciertos oponentes suyos (véase Hch 21,28).

(2) El contexto inmediato pone de relieve que quienes viven por el Espíritu no están libres de satisfacer los deseos de la carne (5,16).[12] Sin embargo, Pablo no especifica el modo concreto en que debe conservarse la ley de Moisés ahora que los creyentes en Cristo han sido liberados de este mundo perverso (1,4). Ninguno será declarado justo por Dios por haber cumplido la ley de Moisés (2,16), pero la ley no debe ser ignorada o descartada, pues no se opone a las promesas de Dios (3,21).

Pablo continuó meditando sobre esta antinomia. El apóstol da un paso más en Rm 13,8-10: 'el amor es el cumplimiento de la ley'. Ciertamente, pero este axioma no significa que deban ser ignorados los mandamientos sobre el adulterio, el asesinato, el robo y la codicia. Este pasaje parece haber animado la ulterior convicción cristiana de que los diez mandamientos son el núcleo de la ley de Moisés; ellos (y, para algunos, sólo ellos) tienen un significado permanente para los cristianos.

(3) La intimación a 'llevar las cargas entre sí' está tomada casi con seguridad de la tradición socrática y de la doctrina griega sobre la 'amistad'.[13] Una conocida máxima es interpretada por Pablo en

---

12. Winger, 'The Law of Christ', subraya la importancia de Ga 5,16-25 para la interpretación de 6,2. Opina que, para Pablo, 'los que viven conforme al Espíritu siguen la ley de Cristo; o mejor, como dice Pablo, la llevan a la práctica' (p. 544). Sin embargo, no estoy convencido de que Pablo use 'ley' en Ga 6,2 'en un sentido más bien impreciso, como sin especificar instrucción legal alguna, sino refiriéndose al modo en que Cristo ejerce su señorío sobre los que ha llamado'.

13. Betz, *Galatians*, p. 549.

una nueva clave. Deberíamos dar por buena la apropiación paulina de la doctrina ética convencional de su tiempo en varios puntos de Ga 5 y 6, especialmente en las listas de virtudes y vicios de 5,19-23. Porque con ello nos ha dado Pablo un ejemplo a seguir. ¿Por qué no hacer nuestras algunas de las ideas de la filosofía moral actual y colocarlas en un marco teológico sólidamente construido, como hizo Pablo?

No creo que Pablo escogiese un eslogan usado por los agitadores de Galacia para arrojárselo después a la cara. Tampoco creo que Pablo fuese simplemente un bromista, como se ha sugerido. En la argumentación precedente de la carta, el apóstol ha preparado convenientemente a sus oyentes y lectores para el uso dramático de la frase en 6,2. El hecho de no especificar adecuadamente su significado puede indicar que las iglesias domésticas de Galacia ya habían sido instruidas por Pablo sobre su significado. Es sin duda una interesante posibilidad, pasada por alto en la abundante literatura al respecto. Pablo usa en sus cartas una serie de frases clave en forma taquigráfica, cuyo contenido podía ser fácilmente completado por los propios destinatarios.[14] 'La ley de Cristo' pudo ser una de ellas.

Pablo escribió 1 Corintios no mucho después de Gálatas. En el párrafo de alta retórica del cap. 9, comenta el apóstol su estrategia misionera. En el v. 20 explica que, al predicar a los judíos, estaba dispuesto a llevar a cabo cierta autorrenuncia. En el v. 21 comenta su estrategia al predicar a los gentiles: 'como quien está fuera de la jurisdicción mosaica para ganar a los que están fuera de ella'. Pero inmediatamente añade una coletilla: 'Por supuesto, yo no estoy fuera de la ley de Dios (ἄνομος θεοῦ), pues soy ἔννομος Χριστοῦ'. Esta última frase es traducida con frecuencia como 'estoy bajo la

14. Véase especialmente Margaret Mitchell, 'Rhetorical Shorthand in Pauline Argumentation: the Functions of "the Gospel" in the Corinthian Correspondence', en L.A. Jervis y P. Richardson (eds.), *Gospel in Paul, FS R.N. Longenecker* (Sheffield: JSOT Press, 1994), pp. 63-88. Véase más arriba 2.8.

ley de Cristo', que es adecuada, si bien sugiere que el griego aquí es lo mismo que en Ga 6,2. Dado el sutil juego de palabras de 1 Cor 9,20 y 21, no lo tenía fácil Pablo para repetir la frase usada en Gálatas: ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ. De hecho, por lo que sabemos, el apóstol nunca volvió a usar esa frase.

¿Qué entendía Pablo por ἔννομος Χριστοῦ? 'Estoy bajo la jurisdicción de Cristo' capta bien el sentido. El capítulo precedente de 1 Corintios sugiere que la frase puede incluir un compromiso con las palabras de Jesús, pero, al limitarla de ese modo, habría perdido su fuerza cristológica.

El uso que hace Pablo de la expresión 'la ley de la fe' en Rm 3,27 ha desconcertado a más de un comentarista. Aunque algunos opinan que Pablo usa aquí νόμος en el sentido de 'principio' o 'norma', es muy improbables que esté dando un salto sin previo aviso, pasando del uso de νόμος para referirse a la ley de Moisés al sentido más genérico de 'principio'. Además, en cualquier caso, el contexto no permite tal lectura. Hemos de buscar la clave en el v. 31, paso final de la argumentación paulina: '¿Acabamos con la Torá mediante la fe en Jesús? En modo alguno: más bien la mantenemos firme'. Por tanto, 'la ley de la fe' es la ley discernida y obedecida mediante la fe en Jesús. En otras palabras, esta frase es prima hermana de ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ.[15]

5.2. Frases similares fuera del corpus paulino

En St 1,25; 2,8.12 el autor cualifica νόμος tres veces. Sus otros usos de νόμος se refieren a la ley de Moisés o a alguno de sus mandamientos concretos. Así, es probable que 'la ley perfecta de la libertad', 'la ley regia' y 'la ley de la libertad' sean casi referencias sinonímicas a la ley entendida desde una perspectiva cristiana; en el contexto de su carta, eso no es otra cosa que la enseñanza de

15. Quizá Rm 8,2 es también pariente cercana de Ga 6,2: en Cristo Jesús la ley (de Moisés) se convierte en dadora de vida (cf. 7,10.14a) y del Espíritu.

Jesús.[16] En otras palabras, no estamos muy lejos de 'la ley de Cristo'. Esto se ve con especial claridad en 2,8: 'Haces bien si cumples la ley regia según la Escritura, "ama a tu prójimo como a ti mismo"'. Esto implica claramente que el mandamiento del amor se halla situado en el corazón de la ley (cf. Mt 22,34-40).

Lo que es implícito en Santiago resulta mucho más explícito en el evangelio de Mateo. El evangelista ha compuesto con mucho detalle sus cinco discursos, pues tiene en muy alta estima los dichos de Jesús. Estos dichos tenían que ocupar un puesto de relieve en la proclamación misionera y en la instrucción catequética de 'nueva gente' (28,18-20). Los versos finales del Sermón del Monte subrayan con fuerza la importancia de escuchar las palabras de Jesús y actuar conforme a ellas (7,24-27). Para Mateo, 'la voluntad del Padre del cielo' es equiparada con el cumplimiento de *los dichos de Jesús* (7,21; cf. Lc 6,46).

El evangelio de Mateo proporcionaba a la 'nueva gente' una serie de tradiciones autoritativas que debían ocupar un puesto junto a la ley y los profetas. El evangelista no precisa con la claridad que desearían sus intérpretes modernos la relación exacta entre 'nuevo' y 'viejo'. El Jesús de Mateo no rechaza la ley: su permanente importancia es puesta firmemente de relieve (5,17-19). El mandamiento del amor es singularizado por Jesús como expresión de la esencia misma de la Escritura (7,12; 22,37-39), pero esto en modo alguno contradice la ley, como tampoco lo hacen las llamadas antítesis de 5,21-48. Mateo sugiere (no más) que los dichos de Jesús constituyen el criterio para interpretar la ley, pero el acento recae sobre todo en el modo en que los dichos de Jesús fortalecen y cumplen la ley y los profetas.

En Mateo, como en otros lugares del NT, cristología y ética van unidas de forma inextricable. El significado pleno de la enseñanza

16. Así también Sophie Laws, *The Epistle of James*, Black's NT Commentaries (Londres: A.&C. Black, 1980), p. 110: 'Es probable que, cuando Santiago cita Lv 19,18 como escritura, lo haga así consciente de que esta escritura ha recibido la autoridad añadida del uso de Jesús'.

de Jesús sólo puede discernirse a la luz de la convicción de que Jesús es 'Dios con nosotros' (Mt 1,23). Con su llegada, en cumplimiento de Is 9,1, 'ha llegado la luz' (4,16). El Sermón del Monte es la proclamación de la buena nueva del gobierno regio de Dios (4,17.22). Es al mismo tiempo don y exigencia; no se trata de una nueva serie de normas y reglas.

Mateo no usa la expresión 'la ley de Cristo', pero no se habría sentido infeliz por ello. Para el evangelista, la persona y las palabras de Jesús constituyen el criterio para interpretar la ley. Aunque algunos exegetas opinen que la enseñanza de Jesús está también a la vista en Ga 6,2, en mi opinión están equivocados. Sin embargo, a pesar de las diferencias, Mateo y Pablo coinciden en que 'la ley de Cristo' tiene como núcleo el mandamiento del amor y encierra una referencia cristológica. Ambas ideas serán importantes en la posterior exposición teológica de nuestra frase.

El autor de 1 Juan insiste en 2,3 en que conocemos a Dios si guardamos sus mandamientos. La fraseología recuerda a Si 29,1 y Mt 19,17, y estamos sólo a un paso de Tob 14,9, Hch 15,5 y St 2,10, donde se usa el verbo τηρεῖν al hablar del cumplimiento de la ley de Moisés. Tres versículos después, la línea de pensamiento del escritor vuelve a Cristo: quien diga 'yo permanezco en él' debe comportarse como él se comportó (1 Jn 2,6). Después habla del mandamiento del amor, que sus lectores han conocido desde el principio, la 'palabra' que ellos han escuchado. ¿Y qué palabra es ésta? Sin duda el mandamiento de Cristo: 'amaos los unos a los otros'. En resumen, el escritor da a entender que el mandamiento del amor es el núcleo de los mandamientos de Dios, e.d. de la ley de Moisés. Nada sugiere que el mandamiento del amor no aparezca en el AT, pues en 3,11-12 es afeada la conducta de Caín, por no haber sabido amar a su hermano Abel.

Aunque el término νόμος no sea usado en las cartas de Juan, no estamos lejos del pensamiento de que 'la ley de Cristo', especialmente el mandamiento del amor mutuo, constituye el instrumento para leer y obedecer los mandamientos de Dios.

En 2 Jn 6-10 encontramos un modelo de raciocinio parecido. Los mandamientos de Dios y el mandato de Cristo de amarnos unos a otros aparecen yuxtapuestos e incluso casi fundidos. Pero esta carta añade un detalle que no encontramos explícitamente mencionado en 1 Juan: se alude a la enseñanza de Cristo otras dos veces (vv. 9.10), y resulta bastante evidente que tal enseñanza va más allá del mandamiento del amor.

Los párrafos precedentes han confirmado que en varios escritos del NT se puede observar un modelo muy parecido: un ejemplo de unidad entre la diversidad, generalmente pasado por alto. Es casi seguro que no hay relación literaria directa entre Pablo, Santiago, Mateo y los autores de las cartas de Juan. No obstante, en todos ellos encontramos una continua mención de la ley de Moisés junto con la insistencia en que debería ser entendida desde una nueva perspectiva. Esta nueva perspectiva no aparece plenamente diseñada, pero en todo caso incluye un elemento cristológico, y la mención de los dichos de Jesús o bien del mandamiento del amor, o ambas cosas a la vez.

Este modelo teológico puede ser rastreado a lo largo de los siglos, siempre que ha sido desempolvada nuestra joya teológica 'la ley de Cristo'. Unas veces se pone de relieve la cristología, otras la enseñanza de Jesús, otras el mandamiento del amor. Presentaré ahora un breve diseño para apoyar mis afirmaciones.

5.3. Escritores del siglo segundo

En las primeras décadas del siglo II el *Pastor de Hermas* dio un interesante paso más allá de los escritores del NT. El Hijo de Dios es el legislador: él trajo a su pueblo la ley que le entregó su Padre (*Sim.* 5.6,3; cap. 59). El propio Hijo de Dios es 'la ley de Dios' proclamada a todo el mundo (*Sim.* 8.3,2-3; cap. 69).

Cristo es llamado tres veces 'la ley' en el *Kerygma Petri*, fechado en el mismo periodo. Desafortunadamente, todo lo que tenemos de este tratado es un puñado de citas de escritores posteriores, espe-

cialmente de Clemente de Alejandría. Los cristianos dan culto a Dios de un modo distinto a griegos y judíos. 'Nosotros adoramos a Dios a través de Jesucristo, de un nuevo modo'. 'Pues en la Escritura podemos encontrar lo que dijo el Señor: "Mira, voy a hacer contigo una nueva alianza, no como (la que) hice con vuestros padres en el monte Horeb". Hizo una nueva con nosotros, pues lo de griegos y judíos ya es viejo. Pero nosotros somos cristianos, que, como una tercera raza, le adoramos de un modo distinto'.[17] Tenemos aquí una serie de datos que nos hablan de un sentimiento muy radical de autocomprensión por parte de los cristianos. La Escritura no es abandonada, pero el propio Cristo se ha convertido en 'la ley'.

Encontramos una exposición más completa en el *Diálogo con Trifón* de Justino Mártir, obra escrita en torno al 160, que posiblemente dependía del *Kerygma Petri*.[18] Para Justino, Dios nos ha entregado a Cristo como ley final y eterna (*Diálogo*, II.2, dos veces), y como la nueva ley (II.4: ὁ καινὸς νόμος).[19] Justino elabora su punto de vista en un sorprendente pasaje (43.1) en forma de credo: por voluntad del Padre, Cristo nació como Hijo de Dios por medio de la Virgen; según la proclamación de los profetas, él vendría 'como ley eterna y como nueva alianza para todo el mundo'. Justino insiste en que la ley dada por Dios a Moisés en el monte Horeb es anticuada y pertenece sólo a Trifón y a sus correligionarios judíos, mientras que Cristo, la nueva ley, fue dado a todo el mundo (II.2). Justino no cree en ningún momento que la ley de Moisés haya sido abolida, aunque tiene dificultades para precisar cómo deberían usarla los cristianos, como por supuesto hizo Pablo.

---

17. Textos y bibliografía en J.K. Elliott, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon, 1993), pp. 20-23; más detalles en W. Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha*, vol. II (Cambridge: Clarke, 1992), pp. 34-41.

18. Así, O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Leiden: Brill, 1987), pp. 72-73.

19. La traducción más accesible en A. Lukyn Williams, *Justin Martyr: The Dialogue with Trypho* (Londres: SPCK, 1930).

Justino entiende también de otro modo 'la ley de Cristo'. Trifón, su oponente judío, lanza un importante reto: Justino y sus correligionarios pretenden adorar a Dios, pero fracasan en su intento de vivir de forma distinta a los gentiles, pues lo que hacen en realidad es no guardar ni fiestas ni sábados, no circuncidarse y no cumplir los mandamientos de Dios (10.3). En una palabra, los cristianos son unos sin-ley. Como pieza clave de su amplia respuesta, Justino se refiere a Cristo como *el nuevo legislador* (ὁ καινὸς νομοθέτης, 12.2 y 14.3), mediante el cual 'se predica el Evangelio a los pobres y los ciegos recuperan la vista' (cf. Mt 11,6 = Lc 7,22). Los dichos de Jesús son entendidos aquí como don del nuevo legislador. Para Justino, la enseñanza de Jesús que hallamos en los evangelios es 'la ley de Cristo'.[20]

Por tanto, para Hermas y Justino, Cristo es, al mismo tiempo, la nueva ley y el nuevo legislador, pero sin implicar esto que la ley de Moisés deba ser abandonada. La Epístola de Bernabé se acerca peligrosamente a es último supuesto: el Señor ha abolido sacrificios, novilunios y sábados, de modo que 'la nueva ley de nuestro Señor Jesucristo, que está libre del yugo de la obligación, debe tener su propia ofrenda, no hecha por el hombre' (2,6). Para Bernabé, interpretar la ley mosaica literalmente es un error, pues su finalidad era ser interpretada espiritualmente (10,2.9).

5.4. La enseñanza de Jesús como 'la ley de Cristo'

La noción que tenía Justino Mártir de Cristo como 'nuevo legislador' llegó a ser muy influyente en la tradición posterior de la Iglesia. Aludiré ahora brevemente a un puñado de ejemplos. En primer lugar, la magnífica estatua de Cristo legislador, del siglo XIII, que aparece en la fachada sur de la catedral de Chartres, en Francia.

20. Para un tratamiento más completo, véase cap. 4. Aunque Justino no menciona explícitamente a Pablo o sus cartas, en numerosos puntos se puede adivinar que las conoce. Así, es posible que su comprensión de Cristo como nuevo legislador fuese influida por Ga 6,2.

Jesús aparece con un brazo alzado en señal de bendición. Su otra mano ofrece un códice bellamente elaborado, que pienso que son los evangelios. En otras palabras, Cristo está ofreciendo su propia enseñanza como una 'nueva ley'. Los protestantes subestiman la poderosa influencia que una estatua como ésta tenía en la ininterrumpida tradición cristiana.

Actualmente, en muchas parroquias de Inglaterra cuelgan tras el altar dos paneles pintados con textos de la Escritura: a la izquierda los diez mandamientos; a la derecha la oración del Señor. Esta práctica se remonta a finales del siglo XVI, pero estaba enraizada profundamente en la Edad Media. El establecimiento de dichos paneles está relacionado con el catecismo del Book of Common Prayer de 1552. Se esperaba que toda persona que se presentaba ante el obispo para ser confirmada fuese capaz de recitar los diez mandamientos y la oración del Señor, así como la breve explicación de ambos textos que traía el catecismo. ¡Quizá los paneles servían con frecuencia de 'chuleta' a los desmemoriados!

Es evidente el impacto de esta práctica en la vida de la Iglesia. Los diez mandamientos son singularizados como esencia de la ley de Moisés, al tiempo que se da por sentado que la oración del Señor proporciona la esencia de la 'ley de Cristo'. El instinto teológico que se oculta tras la instalación de esos dos paneles de textos es profunda, y a mi juicio profundamente correcta.

Dado el vigor de la tradición que acabo de bosquejar, no sorprende descubrir que Ga 6,2 haya sido tomado con frecuencia como una referencia paulina a la importancia que concedía el apóstol a la enseñanza de Jesús. Ha habido varios defensores influyentes de esta interpretación. En su comentario a Gálatas para ICC, E.D. Burton escribió: 'éste es uno de los pocos pasajes en los que el apóstol alude a la enseñanza de Jesús que le ha sido transmitida por los Doce o por sus compañeros'.[21] Sin embargo, Burton no cita las tradiciones sobre Jesús que el apóstol podría haber tenido en mente.

---

21. E.D. Burton, *The Epistle to the Galatians*, ICC (Edimburgo: T.&T. Clark, 1921).

C.H. Dodd fue más específico. En 1951 y 1953 afirmaba que Ga 6,1-5 era una adaptación de la enseñanza de Jesús transmitida en Mt 23,4 y 18,15-16.[22] Casi al mismo tiempo, su alumno W.D. Davies mostraba la misma firmeza: 'Cuando él [Pablo] usa la expresión νόμος τοῦ Χριστοῦ (la ley de Cristo) quiere decir que las palabras reales de Jesús eran para él una Nueva Torá'.[23] Más recientemente, R.N. Longenecker ha defendido una versión más sofisticada de la misma interpretación. Opina que 'la ley de Cristo' se refiere a los 'principios prescriptivos que dimanan del núcleo del Evangelio (generalmente anclados en el ejemplo y las enseñanzas de Jesús), que tratan de ser aplicados a situaciones específicas mediante la dirección y capacitación del Espíritu Santo, siendo siempre motivados y condicionados por el amor'.[24]

La dificultad de esta línea general de interpretación radica en que Pablo alude muy pocas veces a los dichos de Jesús, y con menos frecuencia aún se refiere explícitamente a ellos.[25] Hay muy poca evi-

---

22. John Barclay, *Obeying the Truth* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1988), p. 129 n. 70, observa astutamente que en 1935 C.H. Dodd había negado que Ga 6,2 pudiese significar la 'Torá de Jesús', pero que había cambiado de opinión en 1951 en su *Gospel and Law* (Cambridge: University Press), pp. 64-83. Véase también el importante artículo de C.H. Dodd '"Εννομος Χριστοῦ', reimprimido en su *More New Testament Studies* (Manchester: University Press, 1968), pp. 134-138.

23. En su *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres: SPCK, 1948), p. 144, Davies fue un poco más allá que Dodd al afirmar que había datos en la literatura rabínica (aunque limitados) que sugerían que, en la nueva era, habría una nueva 'ley del Mesías'. Véase especialmente W.D. Davies, *The Setting of the Sermon of the Mount* (Cambridge: University Press, 1963), pp. 109-190. H. Schlier insistía también en que la 'ley de Cristo' es 'die Tora des Messias Jesus', *Die Brief an die Galater*, KEK (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961[12]), p. 272. Dado que hay serios problemas sobre la fecha y la interpretación del puñado de pasajes rabínicos citados por Davies y Schlier, su idea ha contado con poco apoyo por parte de los expertos. Véase especialmente R.J. Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge: University Press, 1975), pp. 65-81.

24. Véase especialmente R.N. Longenecker, *Galatians*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1990), pp. 275-276.

25. Una valoración prudente en D.C. Allison, 'The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels', *NTS* 28 (1982) 1-32.

dencia en 1 Corintios y en Rm 12-14, pero todavía menos en Gálatas.[26] Cuando la fraseología de Ga 6,1-5 es comparada de cerca con la tradición sinóptica, sólo hay dos palabras en común: βάρη (cargas) y φορτίον (peso), e incluso no son usadas en contextos similares.

En mi opinión, los intérpretes de Ga 6,2 que creen que las palabras de Jesús son 'la ley de Cristo' están leyendo a Pablo a través de los ojos de Mateo. Su interpretación puede no hacer justicia a Pablo, pero tiene ecos en una larga y sólida tradición que no debería ser rechazada sin más. Vayamos ahora a otra interpretación de la 'ley de Cristo' con una solera igualmente llamativa, aunque tampoco hace justicia a la intención de Pablo en Ga 6,2.

5.5. Lex Christi, lex amoris

En su primer comentario a Gálatas (1519), Lutero escribió varios párrafos intensos y perspicaces sobre Ga 6,2, que él define como 'una hermosísima máxima de oro: el amor es la ley de Cristo'. En su comentario de Ga 6,2 de 1535, Lutero va más allá: 'la Ley de Cristo es la ley del amor' –escribe tres veces más–. 'Tras redimirnos y regenerarnos, y constituirnos como su iglesia, Cristo no nos dio ninguna otra nueva ley, excepto la del amor mutuo (Jn 13,34-35)'. 'Amar no significa, como opinan los sofistas, desearles lo mismo a los demás, sino llevar las cargas de otros, es decir, llevar lo que te resulta pesado y que tú preferirías no llevar'.

Dos siglos después, J.A. Bengel se hizo eco de la interpretación de Lutero en un jugoso comentario a Ga 6,2 en su *Gnomon Novi Testamenti* (1742): 'Lex Christi, lex amoris' ('la ley de Cristo es la ley del amor').

Idéntica interpretación, aunque más amplia, es ofrecida por V.P. Furnish en su manual estándar *The Love Command in the New*

---

26. Para Romanos, véase especialmente M.B. Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.3* (Sheffield: Academic Press, 1991).

Testament[27] y defendida por otros muchos escritores. Es quizá la interpretación actualmente consensuada de Ga 6,2.

¿Quién podría negar la importancia del amor en la enseñanza ética de Pablo? En Ga 5,14 se dice que el amor es el resumen de toda la ley. El amor encabeza la lista de los frutos del Espíritu en Ga 5,22, una lista que termina con el comentario irónico: 'no hay ley contra tales cosas'. Sin embargo, no creo que esta interpretación haga justicia a las intenciones de Pablo en Ga 6,2, pues si se piensa que la 'ley de Cristo' sólo significa 'la ley del amor', se pierde de vista el contrapeso buscado por Pablo respecto a 'la ley de Moisés', y asimismo su énfasis sobre el ejemplo que nos ofrece Cristo de amor de autoentrega.

5.6. Reflexiones teológicas

En Ga 6,2 y 1 Cor 9,21 se percibe con claridad el énfasis cristológico de Pablo, así como el mandamiento del amor, pero apenas hay huellas (si las hay) de las enseñanzas de Jesús como constitutivas de la ley de Cristo. Si pensamos en el valor que actualmente tiene 'la ley de Cristo' para el Evangelio cristiano, ¿deberíamos dar prioridad al uso paulino?

De forma totalmente independiente a Pablo, vemos que Santiago, Mateo y los escritores de las cartas de Juan usan *el concepto*, aunque no la expresión tal cual. Como ocurre con Pablo, se percibe en ellos un continuo compromiso con la ley de Moisés tal como es interpretada por Cristo. Pero también contamos con un añadido: un énfasis mucho más claro en la enseñanza de Jesús y una nota cristológica menos explícita.

A comienzo del siglo II, se dieron importantes pasos teológicos. En los escritos de Hermas, el *Kerygma Petri* y Justino Mártir, se subraya con fuerza la idea de Cristo como nueva ley. Puede decirse

27. V.P. Furnish, *The Love Command in the New Testament* (Londres: SCM, 1968), pp. 59-65.

que estamos ante el desarrollo de una de las nociones paulinas, aunque es difícil definir el uso directo que hicieron de las cartas de Pablo. En Hermas y Justino, Cristo no es sólo la nueva ley; él mismo es el nuevo legislador.

La tradición cristiana posterior desarrolla una u otra de las corrientes de pensamiento presentes en el NT y en los primeros escritos cristianos, pero sin añadir ideas nuevas o significativas. Por lo que sabemos, la expresión 'la ley de Cristo' está padeciendo cierta marginación en la teología contemporánea. Sin embargo, espero haber mostrado que, si tenemos en cuenta la literatura cristiana que llega hasta la mitad del siglo II, sin limitarnos a Pablo y a los escritos canónicos, no nos veremos privados de temas útiles para nuestra continua reflexión teológica. En realidad, contamos con una agenda.

(1) No debemos separar cristología y ética.

(2) La 'ley de Cristo', o cualquier otra expresión alternativa o sinonímica que elijamos, no nos permite un abandono implícito de la ley de Moisés. En especial, si usamos la expresión 'nueva ley', lo hemos de hacer con cuidado, pues 'nueva' puede implicar fácilmente que estamos descartando la 'antigua'. Los términos 'nueva alianza' o 'nuevo testamento' son analogías. Pueden ser usados, pero acecha el peligro. Al decir esto, soy consciente de que hay problemas sin resolver relativos a la interpretación teológica cristiana del AT, o de las Escrituras hebreas, si lo prefieren. Pero me siento animado por todos los biblistas que actualmente se debaten con estos mismos problemas.

(3) La radical y perturbadora enseñanza de Jesús transmitida por los evangelistas tiene continua vigencia, con el mandamiento del amor como núcleo.

(4) En Gálatas (y en otros sitios) yuxtapone Pablo la sabiduría de la Escritura (el mandamiento del amor de Lv 19,18 en Ga 5,14) y bautiza en Cristo la sabiduría ética convencional de su tiempo (llevar mutuamente las cargas, en Ga 6,2). ¿Por qué no hacer nosotros lo mismo?

(5) Los análisis realizados nos previenen una vez más del peligro de no usar algunas corrientes de la posterior tradición cristiana para perfilar nuestra exégesis bíblica. Por otra parte, ya hemos observado que las interpretaciones posteriores y el desarrollo de una determinada tradición bíblica pueden estimular la reflexión teológica en direcciones inesperadas.

Me parece que todo esto constituye una útil agenda de partida para elaborar una ética teológica en la que la Escritura sea tomada en serio. No estoy defendiendo una vuelta al viejo modelo en el que los biblistas proporcionaban a los teólogos sistemáticos sus resultados, para ser luego usados a su antojo. Más bien intento llamar a un continuo diálogo entre una precisa atención al texto bíblico, los efectos del texto (para bien o para mal) a través de los siglos y la reflexión teológica contemporánea.

Si nos comprometemos con este diálogo, podemos caer en la cuenta que la expresión 'la ley de Cristo' es demasiado proclive a ser mal entendida o unilateralmente interpretada como para poder ser usada después. Pero los temas asociados a esta expresión a través de los siglos continuarán enriqueciendo nuestra reflexión teológica sobre el Evangelio.

Segunda Parte

JESÚS

CAPÍTULO 6

JESÚS DE NAZARET. ¿MAGO Y FALSO PROFETA QUE ENGAÑÓ AL PUEBLO DE DIOS?

La relación de Jesús con el Judaísmo del siglo I sigue siendo discutida con entusiasmo.[1] Este continuo debate fue provocado inicialmente por la publicación de Hermann Samuel Reimarus *Wolfenbüttel Fragments*, entre 1774 y 1778.[2] En unos comentarios deliberadamente provocativos, Reimaro insistía en que Jesús no pretendió abolir la religión judía y sustituirla por otra. La intención de Jesús, según él, fue totalmente tergiversada tras su muerte mediante las acciones y la enseñanza de los apóstoles. Al abandonar éstos la ley, 'el Judaísmo fue arrojado a su tumba'.[3]

---

1. Las primeras versiones de este capítulo fueron presentadas como conferencia en el Uniting Theological College de Sydney el 18 de julio de 1991, y como trabajo de seminario en las universidades de Otago (Nueva Zelanda), Leiden (Holanda), Lancaster, Leeds, Belfast y Aberdeen. Este capítulo es una versión revisada de mi contribución al Festschrift dedicado a I.H. Marshall, editado por J.B. Green y Max Turner, *Jesus of Nazareth: Lord and Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 164-180.

2. Reimaro murió en 1768. Los *Fragments* fueron publicados de forma anónima por G.E. Lessing. La identidad del autor no fue generalmente conocida hasta 1814.

3. Reimaro, *Fragments*, I.19, ed. C.H. Talbert (Filadelfia: Fortress, 1970), p. 101. En una nota de esta página advierte Talbert que 'toda esta argumentación no es más que una simplificación hecha por Reimaro'.

Dos generaciones después, David Friedrich Strauss, en una publicación también influyente, observaba que un relato radical de los orígenes del Cristianismo en esta línea había sido propuesto por 'los enemigos del Cristianismo en su forma eclesiástica', y que había sido llevado a cabo 'de la forma más concisa de todas en los *Wolfenbüttel Fragments*', e.d. por obra de Reimaro.[4] Aunque Strauss simpatizaba con algunas de las ideas de Reimaro, sabía que cualquier presentación de Jesús como un fiel judío respondía a una lectura unilateral de los datos. Strauss insistió en que había claras y decisivas evidencias en los evangelios que sustentaban el punto de vista opuesto: Jesús estuvo enfrentado a los líderes religiosos de su tiempo.[5]

Reimaro y Strauss siguen teniendo numerosos seguidores, y se defienden muchas posiciones intermedias. Después de siglo y medio de discusiones, la relación de Jesús con el Judaísmo sigue siendo un tema controvertido, como lo demuestra cierto número de influyentes títulos: *Jesus the Jew*; *Jesus and Judaism*; *Jesus and the Transformation of Judaism*; *Jesus within Judaism*.[6] Aunque nuestro conocimiento del Judaísmo del siglo I ha crecido enormemente en décadas recientes, la variedad de puntos de vista que todavía se ofrecen desconcierta por su rica profusión.

Se ha alcanzado un *impasse*. Y se debe en parte a importantes lagunas en nuestro conocimiento de algunos puntos clave. Por

4. *The Life of Jesus Critically Examined*, parágrafo 67. He citado la edición de P.C. Hodgson (Londres: SCM, 1973), p. 298; ésta es la traducción de George Eliot de la cuarta edición alemana

5. Ibid., pp. 297-300 y 599-602.

6. G. Vermes, *Jesus the Jew* (Londres: Collins, 1973); E.P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Londres: SCM, 1980); J. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism* (Londres: Darton, Longman & Todd, 1980); J.H. Charlesworth, *Jesus within Judaism* (Londres: SPCK, 1989). En *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1991), J.D. Crossan utiliza un lienzo aún más ancho y pinta a Jesús como un campesino mediterráneo, un judío cínico. Se citan cartas de filósofos cínicos y a Epicteto, y se les da más importancia (por ejemplo) que a los escritos de Qumrán. En efecto, Crossan resta importancia al Judaísmo de Jesús. Véase mi recensión en *Theology* 95 (1992) 452-453.

ejemplo, no podemos estar seguros de qué acuerdos había entre distintos grupos religiosos respecto a las sutiles distinciones sobre la observancia del *shabat*, pongamos por caso en Cafarnaún el año 30 d.C.

Además, es difícil interpretar los datos relevantes que han sobrevivido. Casi todos han llegado a nosotros a través de puntos de vista partidistas. Hay que tomar muy en serio si tenemos entre las manos informes de Josefo o de los rabinos, o bien de los evangelistas del NT.

Sin embargo, no creo que estas dificultades deban frenar una investigación crítica. Estoy convencido de que el estudio de la relación de Jesús con el Judaísmo contemporáneo puede progresar tanto abriendo nuevas vías alejadas de lo convencional cuanto probando argumentos ya conocidos. En este capítulo exploraré un camino que ha sido marginado en los estudios más recientes.

Examinaré una antigua crítica lanzada contra Jesús de Nazaret, la más ampliamente atestiguada: fue un mago y un falso profeta que descarrió al pueblo de Dios.[7] Las críticas mordaces de quienes se oponen a algún individuo notable son a veces tan reveladoras como las obsequiosas alabanzas de la gente más cercana a él. Por eso, haremos bien en tomar en serio el pequeño número de comentarios negativos sobre Jesús que han llegado a nosotros desde la antigüedad.[8]

Empezaré con las críticas dirigidas contra Jesús en los círculos judíos, cristianos y paganos de mediados del siglo II. Estudiaré después las formas más antiguas de este polémico tema en los escritos de Josefo y en los cuatro evangelistas, para volver finalmente a las tradiciones que se remontan a la época de Jesús. En los estudios del

---

7. Para un sutil estudio de la acusación de que Jesús era 'hijo ilegítimo', véase S. McKnight, 'Calling Jesus *Mamzer*', *Journal for the Study of the Historical Jesus* 1 (2003) 73-103. Véase también B.D. Chilton, 'Jesus, the *mamzer* (Mt 1.18)', *NTS* 46 (2000) 222-227.

8. Merece la pena observar que ningún antiguo oponente al Cristianismo primitivo negó la existencia de Jesús. Éste es el talón de Aquiles de los pocos estudiosos modernos que, como G.A. Wells, niegan la existencia de Jesús.

Cristianismo primitivo, es útil a menudo partir de datos posteriores, más claros, y retroceder hacia datos más antiguos, que suelen ser más problemáticos. Por supuesto, corremos el riesgo del anacronismo. Pero a veces hay que aceptar los riesgos: las tradiciones posteriores pueden suscitar nuevas preguntas y nuevos modos de abordar los problemas más candentes.

Las acusaciones de magia y de falsa profecía (o engaño) están íntimamente relacionadas entre sí en la antigua polémica. En numerosas tradiciones polémicas en las que sólo aparece uno de los dos aspectos, el otro está generalmente implicado. Existe un tercer concepto, también íntimamente relacionado, que sobresale en la polémica de la antigüedad: el aparente éxito del mago y del falso profeta (o embaucador) es atribuido generalmente por sus oponentes a alguna forma de posesión demoníaca. Los lectores familiarizados con las matemáticas elementales se darán cuenta rápidamente que estoy pensando en tres círculos superpuestos en un diagrama de Venn.

Trataré de mostrar que las acusaciones de que Jesús era un mago y un falso profeta que embaucó al pueblo de Dios eran bien conocidas a mediados del siglo II en círculos tanto judíos como cristianos; formaban parte de la polémica rabínica contra Jesús. Estos dicterios eran probablemente conocidos por Josefo en torno al año 90; los conocían también los evangelistas; y, casi con seguridad, fueron usados por algunos adversarios de Jesús durante su vida. Si podemos dar por seguro este último punto, nos encontraremos ante importantes implicaciones para hacernos una idea de la relación de Jesús con el Judaísmo de su tiempo.

6.1. Justino mártir, las tradiciones rabínicas y Josefo

En medio de su encendido debate con su adversario judío Trifón, Justino afirma que las curaciones milagrosas de Jesús eran el cumplimiento de las profecías mesiánicas de Is 35,1-7. Los milagros de Jesús eran interpretados como prueba de su mesianismo,

pero muchos que los vieron sacaron la conclusión opuesta: 'dijeron que era un despliegue de artes mágicas, e incluso se atrevieron a afirmar que era un mago y un embaucador del pueblo' (μάγος καὶ λαοπλάνος)', *Diálogo* 69.7. Si tenemos en cuenta el contexto, no hay duda que el término 'embaucador' (o 'seductor') es usado teniendo como trasfondo Dt 13,5, en el sentido de un falso profeta que descarría al pueblo de Dios.[9]

El título de este capítulo está tomado de la doble acusación polémica en *Diálogo* 69.7. Justino cree que era corriente en vida de Jesús. ¿Pero era correcto este juicio? ¿O reflejan sus comentarios sin más las controversias judeo-cristianas de la mitad del siglo II? No es fácil responder a estas preguntas.

En la antigüedad, la etiqueta de 'mago' y/o 'embaucador' ('falso profeta') era utilizada para tratar de marginar a una persona percibida como una amenaza del orden social imperante. Si somos capaces de mostrar que estos términos, con sus raíces en Dt 13 y 18, fueron usados por los oponentes contemporáneos de Jesús, se desprenderá un importante corolario: las enseñanzas y acciones de Jesús debieron de haber sido consideradas por algunos de sus contemporáneos como profundamente ofensivas.

Se ha debatido en profundidad el tema de hasta dónde refleja el *Diálogo* de Justino una discusión y una controversia genuinas entre cristianos y judíos. El *Diálogo* es muy estilizado, y está lejos de ser un desapasionado relato que reproduce palabra por palabra el debate entre Justino y Trifón. Hay al menos algo de verdad en la idea de Harnack de que el diálogo de Justino con Trifón fue de hecho el monólogo de un vencedor.[10] Sin embargo, no hay duda de que la doble acusación contra Jesús de la que habla *Diálogo* 69.7 ('mago y embaucador del pueblo de Dios') fue usada en la

9. La noción de 'engaño' es muy común en todo tipo de polémica antigua, donde no está necesariamente vinculada a la falsa profecía. Ésta, sin embargo, siempre implica el engaño.

10. A. Harnack, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Tryphon* (Leipzig, 1930).

polémica judía anti-cristiana de mediados del siglo II, pues también aparece en dos tradiciones rabínicas análogas.[11]

En *b. Sanedrín* 43a es introducida una tradición anónima con la fórmula 'Se ha dicho', indicando que es una *baraita*, una antigua tradición:

> La víspera de la Pascua, Yeshu fue colgado. Durante los cuarenta días anteriores a la ejecución, un heraldo fue proclamando: 'Va a ser lapidado porque *ha practicado la brujería y ha seducido y descarriado a Israel.* El que pueda decir algo a su favor, que se presente e interceda por él'. Pero como nada se adujo en su favor, fue colgado la víspera de la Pascua. Ulla replicó: '¿Supones que era alguien a quien se podía defender? ¿No fue un *embaucador*, del que dice la Escritura [Dt 13,8] "No le perdonarás ni le encubrirás"?' Con Yeshu, sin embargo, fue diferente, pues estaba relacionado con el gobierno.

La proclamación del heraldo 'cuarenta días anteriores a la ejecución' confirma que no se trata de un comentario polémico casual, sino de *una acusación legal en toda regla contra Jesús*.[12] Los verbos 'seducir' y 'descarriar' tienen el mismo objeto directo, Israel, y un significado muy próximo, como los sustantivos correspondientes que aparecen en el pasaje análogo de *Mishná Sanedrín* 7.10-11. Aunque el comentario atribuido a Ulla (rabino de finales del siglo

---

11. Para un estudio más completo del que aquí es posible, véase D.R. Catchpole, *The Trial of Jesus* (Leiden: Brill, 1971), pp. 1-71; J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville: Abingdon, 1979²), pp. 73-81; W. Horbury, 'The Benediction of the *Minim* and Early Jewish-Christian Controversy' *JTS* 33 (1982) 19-61; J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Übelieferung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978); G. Twelftree, 'Jesus in Jewish Traditions', en D. Wenham (ed.), Gospel Perspectives: *The Jesus Traditions Outside the Gospels*, vol V (Sheffield: JSOT Press, 1985), pp. 289-342.

12. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, ha defendido que *b. Sanedrín* 43a no se refería originalmente a Jesús: esta identificación se llevó a cabo solamente en la redacción postalmúdica. W. Horbury, sin embargo, cree que las frases 'la víspera de la Pascua colgaron a Jesús' y 'Jesús el Nazareno... practicó la brujería y engañó y descarrió a Israel' pueden ser más antiguas que sus inmediatos contextos: *JTS* 33 (1982) 19-61 (57).

III) puede ser una elaboración posterior de esta tradición polémica, la referencia a Dt 13 confirma que 'seducir' y 'descarriar' vienen a ser una acusación de falsa profecía, pues en este *locus classicus* están estrechamente relacionados los tres términos.

En *b. Sanedrín* 107b aparece la misma acusación doble en idéntico orden:

> Un día, él [R. Yosúa] estaba recitando el Shemá cuando Jesús se presentó delante. Él, que quería recibirle, le hizo una señal. Él [Jesús], pensando que le rechazaba, se fue, erigió un ladrillo y lo adoró.[13]
>
> 'Arrepiéntete', le dijo [R. Yosúa]. Él respondió: 'Esto he aprendido de ti: Al que peca y hace pecar a otros no se le proporcionan los medios de arrepentimiento'. Y un Maestro ha dicho: 'Jesús el Nazareno *practicó la magia y descarrió a Israel*'.

Estas dos tradiciones rabínicas son muy difíciles de interpretar en detalle, e incluso resulta más difícil poder fecharlas con cierta seguridad. Si no fuera por la estrecha correspondencia entre estas tradiciones y Justino en *Diálogo* 69.7, sería tentador dejarlas a un lado como una polémica judía anti-cristiana del siglo III (o incluso más tarde). Sin embargo, la terminología semi-técnica usada en el griego de Justino es casi tan cercana al hebreo de las tradiciones rabínicas como podría razonablemente esperarse.[14] Igualmente importante es observar que el orden en el que son citadas las acusaciones es idéntico. En el Deuteronomio, la mención de la seducción, la apostasía y la falsa profecía en el cap. 13 (al que alude *b. Sanedrín* 43a), *precede* a una referencia detallada de distintas formas de magia y brujería en el cap. 18.[15] El orden propuesto en el Deuteronomio es seguido en la *Mishná Sanedrín* 10-11 (donde no se

13. Véase especialmente E. Bammel, 'Jesus and "Setting up a Brick"', en su *Judaica: Kleine Schriften I* (Tubinga: Mohr, 1986), pp. 204-208.

14. Véase especialmente Martyn, *History and Theology*, p. 79 n. 110.

15. En Dt 18, el rechazo de la magia en los vv. 9-14 va inmediatamente seguido de la promesa de un 'profeta como Moisés' y de la especificación de la verdadera y la falsa profecía en los vv. 15-22. Sin embargo, el último pasaje no parece ser aparente en ninguna de las dos tradiciones rabínicas citadas arriba.

menciona a Jesús), pero aparece invertido en la polémica judía contra Jesús, tanto en el *Diálogo* de Justino como en *b. Sanedrín* 107b y 43a. Como es muy improbable una dependencia directa, la semejanza de vocabulario y la correspondencia en el orden sugiere el uso independiente de una corriente de tradición polémica.

Si esta doble acusación se hiciese eco de los pasajes polémicos que aparecen en los evangelios, la estrecha correspondencia en la terminología y en el orden podría ser una simple coincidencia. Pero no es éste el caso. En el NT, Jesús no es llamado ὁ μάγος ('mago'). Aunque la acusación de πλάνος ('embaucador') aparece explícitamente (como veremos) en algunos pasajes redaccionales de los evangelios, no hay bases para sospechar una dependencia literaria. Así, los dicterios contra Jesús que aparecen tanto en los escritos de Justino como en las tradiciones rabínicas no han sido espigados directamente en los evangelios canónicos. Nos ponen en contacto con una independiente valoración negativa de Jesús, que parece haberse diseminado hacia mediados del siglo II, y probablemente mucho antes.

Hay otro ejemplo de esta doble acusación en los *Hechos de Tomás*, un escrito del siglo III que incorpora casi con toda seguridad antiguas tradiciones. En un pasaje fuertemente polémico (cap. 96), Carisio se revuelve contra su esposa Migdonia: 'He oído que ese *mago y embaucador* (ὁ μάγος ἐκεῖνος καὶ πλάνος) enseña que un hombre no debería vivir con su esposa'. Y siguió diciéndole: 'no te dejes descarriar por vanas y engañosas palabras, ni por las obras de un mago'. La expresión 'mago y embaucador' recuerda a Justino (*Diálogo* 69.7) y las alegaciones rabínicas contra Jesús. La misma expresión es usada en el cap. 102, y una vez más (aunque en frases separadas) en los caps. 106-107.[16]

16. La traducción inglesa está tomada de E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, vol. II, ed. R. Wilson (Londres: Lutterworth, 1965). El texto griego es de *Acta Apostolorum Apocrypha*, II/2, ed. M. Bonnet (Leipzig, 1903; reim. Hildesheim, 1959). La referencia a Jesús como ὁ πλάνος en el cap. 48 es tenida en cuenta, pero sin estudiarla, por Martyn, *History and Theology*, p. 79 n. 110, y por A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit* (Tubinga: Mohr, 1980), p. 90, pero no mencionan los caps. 96 ó 106-107. A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas* (Leiden: Brill, 1962), p. 271, incluye una nota sobre la acu-

Estos pasajes de los *Hechos de Tomás* son muy distintos de los ejemplos de esta alegación mencionados arriba. Aquí apenas se puede rastrear una polémica cristiano-judía o una actitud apologética, y, a excepción del cap. 48 (donde a Jesús se le acusa sólo de 'embaucador', πλάνος), las acusaciones van dirigidas contra el apóstol Tomás, no contra Jesús. Pero no hay la menor duda de que Tomás es un *alter ego* de Jesús.[17] El uso de la doble expresión 'mago y embaucador' (μάγος καὶ πλάνος) difícilmente puede ser una coincidencia. En los *Hechos de Tomás* ha sobrevivido un 'caudal' de críticas judías a Jesús, pero en una sede muy distinta. Esto confirma que fue una acusación con tintes polémicos muy extendida y bien conocida.

Otro ejemplo de esta doble acusación aparece en el *Testimonium Flavianum*, el párrafo sobre Jesús en *Antigüedades* XVIII.3 de Josefo. En su forma actual no pudo ser escrito por el historiador judío (hacia el 93-94 d.C.), pues varias frases son innegablemente valoraciones cristianas del significado de Jesús. La cuestión clave, debatida desde el siglo XVI, es si todo el párrafo de cinco frases es una interpolación cristiana posterior, o si un escriba cristiano añadió algunas frases (o quizá alteró unas pocas palabras) a un relato 'neutral' o suavemente hostil a Jesús, escrito originalmente por el propio Josefo.[18]

Durante la última década, más o menos, algunas voces influyentes han defendido el último punto de vista.[19] Creo que ésta es la

---

sación de 'brujería' lanzada contra Tomás en numerosos pasajes, pero no comenta la acusación de πλάνος o la combinación de μάγος y πλάνος mencionada arriba.

17. Véase, por ejemplo, los caps. 2, 11 y 45.

18. Véase actualmente el importante y detallado tratamiento del tema en J.C. Paget, 'Some Observations on Josephus and Christianity', *JTS* 52 (2001) 539-624.

19. Véase especialmente E. Bammel, 'Zum Testimonium Flavianum (Jos Ant 18, 63-64)', en O. Betz, K. Haacker y M. Hengel (eds.), *Josephus-Studien, FS O. Michel* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974), pp. 9-22, reim. en su *Judaica*, pp. 177-189. Una valoración perspicaz de la bibliografía en J.P. Meier, 'Jesus in Josephus: A Modest Proposal', *CBQ* 52 (1990) 76-103. Meier opina que, si retiramos las tres referencias más claramente cristianas, el *Testimonium* reproduce el texto original o 'núcleo' que Josefo escribió, sin necesidad de añadirle otras palabras o frases. Creo que esta solución es correcta, pero no acepto todas las traducciones de Meier de unos textos griegos que se saben difíciles y ambiguos. Meier no estudia la relación del texto original del párrafo con las otras valoraciones de Jesús que me ocupan en este capítulo.

solución más probable con mucho. Para nuestros propósitos, la segunda frase es la más importante. En la edición Loeb de los escritos de Josefo, L.H. Feldman traduce así: 'Por que él [Jesús] hizo grandes proezas y fue un maestro de una gente tal que aceptaba la verdad con alegría. Convenció a muchos judíos y muchos griegos'. En varios libros sobre Jesús y los evangelios pueden encontrarse traducciones que siguen esta línea de pensamiento, que ofrece una valoración neutral, o incluso ligeramente *positiva*, de Jesús. Creo que esas traducciones están demasiado influidas por la idea de que toda la perícopa es una adición cristiana posterior. Sin correcciones del texto, las palabras griegas en cuestión pueden prestarse a una traducción más plausible, ofreciendo una valoración de Jesús ambivalente o incluso ligeramente *hostil*, e.d. que puede ser atribuida a Josefo con mucha mayor seguridad.

Empecemos con el verbo final, ἐπηγάγετο, traducido por Feldman como 'convenció', y por J.P. Meier como 'ganó partidarios entre'. R. Eisler corrigió el verbo en ἀπηγάγετο, y lo tradujo 'seducir'.[20] Si adoptamos esta propuesta, nos acercamos al λαοπλάνος ('embaucador del pueblo') de Justino y a los términos rabínicos análogos mencionados más arriba.

Pero no hay necesidad de corregir el texto. El léxico Bauer-Danker propone, como significado de ἐπάγω, 'hacer que un estado o condición sea u ocurra', 'causar', 'acarrear', con la observación de que generalmente tiene el sentido de 'causar algo malo a alguien'.[21] De ahí que el ἐπηγάγετο del *Testimonium* pueda entenderse como 'causó problemas a' o incluso 'sedujo' o 'descarrió'.[22]

---

20. R. Eisler, *The Messiah Jesus and John the Baptist* (Londres, 1931), pp. 61-62.

21. Josefo, *Vida* 18 es un buen ejemplo del verbo en este sentido. 'Convencer' puede comprobarse en Tucídides y Polibio (véase Liddell, Scott y Jones, *Lexicon*), y también en Crisóstomo (véase Lampe, *Patristic Greek Lexicon*), pero el verbo es raramente usado con ese sentido positivo.

22. E. Bammel observa que es posible una *significatio seditionis* para evpa,gomai: 'Zum Testimonium Flavianum', *Judaica*, pp. 179-181. J.P. Meier reconoce que éste es 'un posible, aunque no necesario, significado del verbo', pero no apoya su rechazo de esta traducción en referencias o razones: 'Jesus in Josephus',

En otras palabras, el verbo ἐπάγομαι es sólo un poco menos cercano a πλανάω que ἀπάγομαι.

Las dos frases precedentes del *Testimonium* son igualmente importantes para nuestro propósito. La traducción de la primera no es problemática: la frase se refiere a Jesús como 'quien llevó a cabo acciones sorprendentes (o inesperadas)'. Dependiendo de la perspectiva de cada cual, esto podría aludir negativamente a un mago, o positivamente a un obrador de milagros.

Meier traduce la siguiente frase como 'un maestro de gente que recibe la verdad con placer', pero en una nota acepta (correctamente) que podría implicar un entusiasmo ingenuo, incluso autoengaño.[23] La decisión depende de si Josefo describe a Jesús desde una perspectiva ligeramente hostil o bien 'neutral'. Creo que lo primero es mucho más probable, aunque no es posible una defensa a ultranza.[24]

En resumen, el *Testimonium* define a Jesús como un obrador de milagros/mago que impresionaba a gente más bien crédula, y que descarrió a muchos judíos (y muchos griegos). Aunque la terminología de esta escueta valoración de Jesús en el *Testimonium* difiere de la usada en la polémica judía anti-cristiana mencionada por Justino y en las tradiciones rabínicas citadas más arriba, existe una notable correspondencia.

En todas estas escuetas valoraciones de Jesús, sus acciones y sus palabras están íntimamente relacionadas; son mencionadas en el mismo orden y de un modo casi semejante: 'mago' y 'falso profeta' que descarrió al pueblo de Dios. No creo que estas semejanzas puedan ser mera coincidencia. A partir de todos estos pasajes, independientes entre sí, podemos llegar a la conclusión de que hubo

p. 88 n. 33. M. Smith, *Jesus the Magician* (Londres: Victor Gollancz, 1978), p. 178 traduce 'descarriar' y cree que éste es el sentido implicado por el texto griego.

23. 'Jesus in Josephus', p. 84 y n. 19.

24. Véase especialmente Bammel, 'Zum Testimonium Flavianum', *Judaica*, pp. 177-189. El artículo de Bammel es perspicaz y persuasivo en líneas generales, aunque no acaba de convencerme su propuesta conjetural de cambiar ἀγαπήσαντες por ἀπατήσαντες.

una forma permanente de polémica anti-Jesús que puede remontarse al periodo de Josefo, hacia finales del siglo I. En la sección final de este capítulo estudiaremos sus primitivas raíces.

6.2. Magia, falsa profecía y posesión diabólica

Hasta ahora hemos examinado ejemplos de la *doble* acusación polémica de que Jesús fue un mago y un falso profeta/embaucador. Ambas acusaciones aparecen también por separado. Dado que, como veremos dentro de poco, estos cargos están íntimamente relacionados entre sí, el uso de uno u otro término polémico implica necesariamente al otro.

En varios pasajes aparece la acusación individual de que Jesús fue un hechicero. En *Apol. I* 30 habla Justino de la opinión de sus oponentes de que Jesús hacía milagros utilizando artes mágicas. Esta acusación aparece también repetidamente en labios de Celso (que escribía más o menos en la misma época que Justino), generalmente cuando cita la polémica de un Judío.[25]

La acusación individual de que Jesús fue un falso profeta/embaucador aparece incluso con mayor frecuencia. En el cap. 108 de su *Diálogo*, Justino dice que los líderes judíos 'llamaron a hombres elegidos y los enviaron por todo el mundo civilizado, para proclamar que "cierta secta impía y sin leyes había sido suscitada por un tal Jesús de Galilea, un embaucador (πλάνος)"'. Una redacción cristiana del *Testamento de Leví*, que puede ser fechada en tiempos de Justino y Celso, declara que quienes conspiraron para matar a Jesús lo definieron como embaucador (πλάνος; *T. Leví* 16.3).[26]

---

25. Véase *Contra Celsum* I.6, 28, 68, 71; II.32, 48-49. Sobre el Judío de Celso, véase Bammel, 'Der Jude des Celsus', en su *Judaica*, pp. 265-283.

26. Un estudio más detallado de estos pasajes en G.N. Stanton, 'Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic', *NTS* 31 (1985) 377-382, artículo incluido en *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1992), pp. 232-255. Véase también *The Apocryphon of John* 1,1; Orígenes, *Contra Celsum* 2.1; Crisóstomo, *Sermons against Judaizers*, 5.5, 8-9.

Como veremos en la sección final de este capítulo, esta línea polémica aparece también en los evangelios.

Los pasajes que cito a continuación confirman la estrecha relación que había en la antigüedad entre 'mago', 'impostor' (μάγος, γόης) y 'falso profeta/embaucador' (ψευδοπροφήτης / πλάνος).

(1) En Hch 13,6-12 cuenta Lucas que Bernabé y Pablo encontraron a un cierto mago, un falso profeta judío llamado Bar-Jesús, conocido también como Elimas (τινὰ ψευδοπροφήτην μάγον, v.6). Lucas contrasta cuidadosamente a Pablo, que estaba lleno de Espíritu Santo, con Elimas, hijo del diablo y lleno de engaño y maldad (vv. 9-10). En este pasaje, 'mago' y 'falso profeta' son casi términos sinónimos; pero no del todo, pues en tal caso uno u otro sería redundante.

(2) En Filón (*Spec. Leg.* I.315), son comparados los términos 'profeta' e 'impostor' (προφήτης y γόης), probablemente con la mención de la falsa profecía en Dt 13 como telón de fondo:

> Si alguien que se oculta tras el nombre y guisa de un profeta, y que dice estar poseído por la inspiración, nos llevase a adorar a los dioses reconocidos en diferentes ciudades, no deberíamos escucharle ni dejarnos engañar porque se diga profeta. En realidad no es un profeta, sino un impostor (γόης), pues sus oráculos y declaraciones son falsedades inventadas por él mismo.

En este pasaje es usado γόης en el sentido general de 'impostor', 'charlatán'; quizá pensase Filón en 'hechicero', pero no necesariamente. Sin embargo, 'falsa profecía' y 'hechicería' van asociados explícitamente en *Vit. Mos.* I.277, donde contrasta Filón la técnica del mago (μάγος) con el 'espíritu profético' (πνεῦμα προφητικόν): 'allí cayó sobre él [Balaán] el verdadero espíritu profético, que desterró de su alma su arte de hechicería'; Balaán pronunció entonces un oráculo profético.[27]

---

27. Véase G. Delling, art. μάγος en *TDNT* IV, p. 358. En la mayor parte de los pasajes que me interesan, no hay una diferencia significativa entre μάγος y γόης.

(3) En Josefo (*Ant.* 20.169-172; *Bell.* 2.261-263; cf. Hch 21,38) se menciona a un egipcio anónimo que se proclamó profeta (προφήτης) y prometió un milagro que le legitimase: cuando él lo ordenase, se derrumbarían las murallas de Jerusalén. Sin embargo, Josefo lo define en tono despectivo como 'falso profeta' y 'hechicero' (ψευδο-προφήτης y γόης).[28]

En *Ant.* 20.97 habla Josefo de un hechicero (γόης) llamado Teudas, que convenció a un gran número de personas para que le siguiesen al río Jordán; 'decía que era un profeta y que, a su orden, el río se dividiría y le permitiría pasar con facilidad'. Josefo cree con toda claridad que Teudas era un falso profeta, y que el milagro prometido era el típico truco de un γόης.

(4) Esta estrecha relación entre 'magia' y 'falsa profecía' no está confinada en los escritos judíos helenistas o en los de los primitivos cristianos. Un papiro del siglo II nos cuenta que, en opinión de sus oponentes, el profeta de Apolo era un 'γόης hambriento'.[29] En Filóstrato (*Vida* 5,12) leemos que Apolonio no profetizaba basándose en la 'hechicería' (γοητεία), sino en la revelación divina. Luciano de Samosata (*Peregrinus* 13) ataca a sus oponentes como 'falsos profetas, que no son más que charlatanes y hechiceros'. Y en un misterioso papiro sobre magia difícil de fechar (Papyri Graeciae Magicae [*PGM*] 5.110), leemos: 'Yo soy Moisés, tu profeta'.[30]

Estos pasajes (que en modo alguno son exhaustivos) confirman la estrecha relación existente entre 'magia' y 'falsa profecía'. En la antigua polémica, la referencia a uno de los términos impli-

---

28. Véanse también las descripciones de rebeldes en Josefo, *Ant.* 20.97-98; 18.1-10 (y 20.102); y pasajes-resumen en *Ant.* 20.167s; *Bell.* 2.259. Tratamiento del tema en D. Aune, 'Magic in Early Christianity', *ANRW* II.23.2, ed. W. Haase (Berlín: De Gruyter, 1980), pp. 1540-1541, aquí p. 1528.

29. Para más detalles, véase BDAG, sub go,hj.

30. Debo esta referencia a Anitra Bingham Kolenkow, que cita el pasaje en su totalidad: 'Relationships between Miracle and Prophecy in the Graeco-Roman World and Early Christianity', *ANRW* II.23.2, ed. W. Haase (Berlín: De Gruyter, 1980), p. 1488.

caba el otro.[31] A partir de los datos ofrecidos arriba, podemos ver con claridad que las acusaciones dirigidas contra Jesús como mago y falso profeta que descarriaba al pueblo de Dios están íntimamente relacionadas. Se encuentran emparejadas (y sorprendentemente en el mismo orden) o bien separadas en un gran número de escritos. Los datos más sorprendentes provienen de mediados del siglo II. El *Testimonium Flavianum* sugiere que la polémica estaba profundamente enraizada en el siglo I.

Antes de examinar el origen de lo que llegó a convertirse en un auténtico caudal polémico contra Jesús y el Cristianismo primitivo, será importante comprobar que, en los escritos del periodo en cuestión, existe una tercera línea polémica, estrechamente relacionada con lo anterior. Los ejemplos que vienen a continuación muestran que, en la antigua polémica, los oponentes alegan con frecuencia que tanto el 'mago' como el 'falso profeta' son capaces de hacer lo que hacen por su estrecha relación con el mal o los demonios.

(1) Al comienzo del cap. 69 del *Diálogo* de Justino con Trifón, que es el texto que he tomado como punto de partida de este capítulo, Justino observa que tanto las acciones de los magos de Egipto como las palabras de los profetas de tiempos de Elías eran obra del diablo. Es importante este vínculo entre magia, falsa profecía y actividad del diablo. Aparece en varios pasajes de Justino y en un gran número de antiguos escritos polémicos.

Al comienzo del *Diálogo* aparece otro importante ejemplo de la íntima relación de esos tres conceptos. Cuando Justino relata a su oponente judío Trifón su experiencia de conversión, confiere una gran

---

31. En *Jesus the Magician*, p. 79, Morton Smith va más allá y afirma que 'falso profeta' y 'mago' eran con frecuencia usados como sinónimos. Sin embargo, en su Apéndice B, 'Jesús vs. los Profetas', resta importancia a los datos que sugieren que Jesús se consideró a sí mismo, y fue considerado por otros, como profeta. P. Samain también ha subrayado la estrecha relación entre 'impostor' y 'mago': 'L'accusation de magie contre le Christ dans les évangiles', *ETL* 15 (1938) 449-490. No he podido consultar este artículo; véase el resumen en Aune, 'Magic in Early Christianity', pp. 1540-1541.

importancia a los testimonios de los profetas del AT. El cumplimiento de sus profecías hace inevitable la aceptación de lo que dijeron:

> Y por lo que respecta a los milagros que hicieron, nos dan pie para creer, pues daban gloria al Hacedor de todas las cosas como Dios y Padre y, al mismo tiempo, proclamaban al Cristo enviado por Él como su Hijo, algo que los falsos profetas, llenos de un espíritu seductor e impuro, ni hicieron ni hacen; más bien hacen un tipo de milagros que intentan encandilar a la gente, y dan gloria a los espíritus del error y a los demonios. (*Diálogo* 7.3).[32]

(2) Unos quince años después de que Justino escribiese el *Diálogo* (ca. 160), el filósofo pagano Celso lanzó contra el Cristianismo el ataque literario más antiguo que se conserva, y que sólo conocemos por la respuesta de Orígenes: *Contra Celsum*. En algunos pasajes cita Celso, aprobándolas, las objeciones de un judío. En un momento decisivo, el judío de Celso reta a Jesús: 'De acuerdo, vamos a creer que has hecho realmente esos milagros'. A continuación menciona a hechiceros que confiesan hacer milagros sorprendentes y pregunta: 'Dado que estos hombres hacen prodigios, ¿deberíamos considerarlos hijos de Dios? ¿No podríamos decir que se trata de prácticas de hombres malvados poseídos por un mal espíritu?'[33]

El judío de Celso no duda lo más mínimo de la existencia de milagros. La clave está en saber si los 'sorprendentes milagros' de Jesús eran resultado de una posesión demoníaca o de una relación especial con Dios.

---

32. He citado con alguna modificación menor la traducción de A.L. Williams, *Justin Martyr: The Dialogue with Trypho* (Londres: SPCK, 1930). Otro ejemplo de Justino en *Apol. I* 26 y 56: Menandro, un samaritano discípulo de Simón Mago, 'estaba poseído por demonios. Engañó a muchos en Antioquía con sus artes mágicas' (cap. 26).

33. *Contra Celsum* I.68. He citado la traducción de H. Chadwick, *Contra Celsum* (Cambridge: University Press, 1953). Véase también *Contra Celsum* II.49, donde el judío del que habla Celso usa una línea argumentativa parecida: si Jesús habla de obradores de milagros a los que claramente considera hombres malvados y hechiceros (Mt 24,23-27 y 7,22-23), ¿por qué hay pensar que los milagros de Jesús son obra de un dios, mientras que los que hacen milagros parecidos son considerados hechiceros?

(3) En su *Panarion* 48.1-13, Epifanio cita *in extenso* una fuente anti-montanista. Incluye ésta una advertencia relativa a los discípulos de la profetisa Maximila (asociada con Montano), de quienes se puede demostrar que son falsos profetas inspirados no por el Espíritu Santo, sino por sugerencias demoníacas, y que han embaucado a sus oyentes.

(4) En el NT hay varios ejemplos de la estrecha relación entre falsa profecía, magia y posesión diabólica, aceptada ampliamente en la antigüedad.

(a) En una tradición Q (Mt 11,7-19 = Lc 7,24-35) Juan el Bautista es aceptado por Jesús como profeta; incluso como algo más que un profeta. Pero Juan es considerado por 'esta generación' como un falso profeta, acusación acompañada del dicterio 'tiene un demonio'.

(b) El contraste tan finamente diseñado por Lucas en Hch 13,6-12 entre Pablo y Bar-Jesús/Elimas (véase arriba) es sorprendente. Pablo está lleno de Espíritu Santo, al tiempo que Elimas es un hijo del diablo y está lleno de engaño y maldad (vv. 9-10). Mientras que el verdadero profeta habla y actúa como resultado del Espíritu que hay en él, el mago y falso profeta Bar-Jesús/Elimas es un aliado del diablo.

(c) En 1 Jn 4,1 los falsos profetas no confiesan que Jesús procede de Dios, pues son inspirados por el espíritu del anticristo.

(d) En Apo 2,20-25 las ultrajantes acciones de la profetisa Jezabel están relacionadas con su enseñanza de 'las profundas cosas de Satán'.

(e) En Apo 13,11 encontramos a la segunda bestia, que es mencionada tres veces como 'falso profeta' (16,13; 19,20; 20,10). John Sweet observa astutamente que sus 'grandes signos' y el 'fuego del cielo' (13,13) parodian la actividad del Espíritu de Pentecostés y de los verdaderos profetas.[34] Los signos del falso profeta seducen (πλανάω) a los que han recibido la señal de la bestia (13,14 y 19,20). En Apo 16,13-14 tres espíritus horribles, parecidos a ranas, salen de

---

34. John Sweet, *Revelation*, Pelican Commentaries (Londres: SCM, 1979), p. 214.

la boca del falso profeta (y del dragón y la bestia); los tres son espíritus demoníacos que realizan signos. En otras palabras, los 'signos' del falso profeta son el resultado de la posesión diabólica.

En los siglos I y II, hallamos tres conceptos íntimamente relacionados entre sí en las tradiciones polémicas que atacan a Jesús y a una amplia gama de distintos personajes. Las acusaciones generales de engaño se centran decididamente en la falsa profecía. Éste es el caso, por regla general, en la polémica judía que se hace eco de Dt 13: el 'embaucador' es un 'falso profeta' que descarría al pueblo de Dios.

Aunque γόης es usado en el sentido más general de 'delincuente' o 'impostor', es decir, cuando el individuo en cuestión pretende hacer milagros que le legitimen (y ésta es la norma, más que la excepción), la etiqueta de γόης implica hechicería, como ocurre, por supuesto, con μάγος.[35]

La acusación de que un oponente estaba poseído por demonios o relacionado con el mundo demoníaco era fácil de hacer y difícil de refutar. Como hemos visto, a menudo es hecha junto con alegaciones de hechicería y falsa profecía. Estas tres etiquetas, muy comunes en las antiguas polémicas, tienen una específica sede social. Son utilizadas para marginar y minar la influencia de individuos cuyas pretensiones y conducta son percibidas como una amenaza a la estabilidad del orden social dominante. En resumen, la polémica es una forma de control social.[36] Teniendo presentes estas consideraciones, volvamos ahora a los evangelios.

---

35. En los escritos a los que me he referido, a excepción de Mt 2,1-16, μάγος tiene siempre un sentido peyorativo.

36. Un útil estudio de la sede social de la magia en Aune, 'Magic in Early Christianity', pp. 1510-1516. Una parte del artículo de L.T. Johnson, 'The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic', *JBL* 108 (1989) 419-441, es importante en este punto. Véase también Bruce J. Malina y Jerome H. Neyrey, *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew* (Sonoma, Calif.: Polebridge, 1988), esp. pp. 35-42.

6.3. Los evangelistas

Antes de considerar la posibilidad de que Jesús, ya durante su vida, fuese etiquetado de mago y falso profeta por sus oponentes, hemos de examinar los datos que nos proporcionan los evangelistas. Esta forma de proceder responde al método de 'trabajar hacia atrás', es decir, comenzar más tarde, donde las evidencias son más claras, e ir hacia los orígenes, donde las pruebas son más problemáticas. Es el método que he utilizado en las secciones precedentes de este capítulo. Creo que este método es axiomático para cualquier investigación crítica de la doctrina y las acciones de Jesús.[37]

En los capítulos centrales del evangelio de Juan podemos oír indirectamente las disputas entre la comunidad de Juan y la sinagoga local en la época del evangelista. En el cap. 7 hay tres referencias a la división entre la gente a cuenta de Jesús (7,12.25-27.40). En 7,12 algunos antagonistas de Jesús le acusan de desorientar y descarriar al pueblo. En el clímax de este capítulo, los guardias enviados por los sumos sacerdotes y los fariseos para arrestar a Jesús volvieron con las manos vacías, y sólo pudieron preguntarles por qué no habían podido traer a Jesús con ellos (v. 45). Los oficiales respondieron: 'Nunca nadie habló como este hombre' (v. 46). Su respuesta positiva a Jesús es inmediatamente minada con el sarcasmo '¿También vosotros os habéis dejado embaucar?' (v. 47).

Tanto en 7,12 como en 7,47, la referencia a 'embaucar' o 'descarriar' (πλανάω) es una acusación formal, con raíces en el tratamiento de la falsa profecía y la apostasía en Dt 13. En Jn 4,9 y 9,17 se aprecia que el reconocimiento de Jesús como profeta es una respuesta aceptable, aunque parcial, a Jesús. Así, no sorprende encontrar la referencia a Jesús como *falso* profeta en 7,12 y 7,47 y, por implicación, en 7,52. Apenas hay dudas de que este dicterio está en relación con la polémica a la que se refiere Justino en *Diálogo* 69.7 y 108.2, y con las acusaciones que hallamos en las tradiciones rabí-

37. He tratado de usar este método de forma consecuente en mi libro, *The Gospels and Jesus*.

nicas citadas más arriba. Tanto en 7,12 como en 7,47, la idea de que Jesús descarría al pueblo es utilizada para ridiculizar las manifestaciones de simpatía hacia Jesús. Éste pudo haber sido el contexto en el que fue usado el dicterio en tiempos del evangelista. El evangelista se refiere a ésta u otras acusaciones contra Jesús porque confía en que su evangelio en su totalidad es una respuesta adecuada.

La idea de que Jesús es un mago no es mencionada explícitamente en el cuarto evangelio. Y quizás no tiene por qué sorprender, debido a la ausencia de referencias a exorcismos en este evangelio y al hecho de que un exorcismo era sin duda la forma más evidente de magia entre los judíos con anterioridad a Bar Kokbá.[38]

Jn 8,48, donde se dice que Jesús poseía un demonio, ha sido entendido con frecuencia en relación con la acusación de magia[39]; pero tal supuesto es improbable. Ya hemos dicho con anterioridad que las acusaciones de posesión diabólica iban asociadas con cargos de hechicería y falsa profecía. Dado que esta última se percibe claramente en Jn 7, y dado que en el contexto inmediato son las palabras (proféticas) de Jesús el objetivo del ataque de sus oponentes, es probable que tras Jn 8,48 haya que suponer falsa profecía más bien que hechicería.

Jn 10,19-21 forma todo él una pieza.[40] Lo mismo que en Jn 7,12 y 47, a raíz de una división entre la gente, se recurre a una acusación hostil para desacreditar a quienes responden de forma positiva a Jesús. Se dice que Jesús tiene un demonio y que, en consecuencia, está loco. '¿Por qué le escucháis?', se entiende 'igual que al

38. Así, P.S. Alexander, 'Incantations and Books of Magic', en E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* III.I, eds. G. Vermes, F. Millar y M. Goodman (Edimburgo: T.&T. Clark, 1986), §32.VII, pp. 342-379, aquí p. 342.

39. J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville: Abingdon, 1979²), p. 77, observa de paso que se trata de una posibilidad. Véase también R. Bultmann, *The Gospel of John* (tr. in. Oxford: Blackwell, 1971), p. 299 n. 4.

40. La importancia de estos versículos ha sido generalmente pasada por alto en los comentarios clásicos y en importantes obras recientes sobre el cuarto evangelio.

profeta como Moisés (*a él escucharéis*, Dt 18,15)'. Otros insisten en que los dichos de Jesús no son los propios de un endemoniado. Y entonces, de forma inesperada para los lectores modernos, dicen: '¿Puede un demonio abrir los ojos a un ciego?'. Aunque esta pregunta final puede ser tomada como un rechazo de la acusación de que Jesús es un mago, es más probable una vez más (como en Jn 8,48) que se trate de falsa profecía. Como hemos visto antes, se creía que la posesión diabólica, igual que la hechicería, confirmaba la falsa profecía. Y hay algunas tradiciones judías según las cuales se esperaba que el profeta como Moisés realizase signos.[41] Esta esperanza queda reflejada en Jn 6,14; 7,31; 9,16-17 y, podemos añadir, en 10,21.

En vista del papel que desempeñan en la antigua polémica las acusaciones de posesión diabólica (y cargos semejantes), quizá no sorprenda que las dos partes de las feroces disputas que ocupan los capítulos centrales del cuarto evangelio usasen este dicterio. En Jn 8,44 se dice que 'los judíos son de su padre el diablo', al tiempo que en 8,48.52 y 10,20 se acusa a Jesús de estar endemoniado. El evangelista confía en que sus lectores sabrán dónde está la verdad.

En Lc 23 hay tres referencias a Jesús como embaucador del pueblo. En el v. 2 el verbo es διαστρέφω, en el v. 5 ἀνασείω, y en el v. 14 ἀποστρέφω. Estas frases ciertamente no están tomadas de Mateo ni de Juan; con toda probabilidad provienen de la propia redacción lucana de las tradiciones de Marcos, más que del material pre-lucano. Desde la perspectiva de Lucas, tales cargos eran malévolos, aunque no inesperados; eran del mismo corte que las falsas acusaciones presentadas contra Esteban y Pablo.[42] Estos tres versículos de Lc 23 sugieren que el evangelista conocía muy bien lo que acabaría convirtiéndose en una polémica estándar: Jesús era

41. Véase Martyn, *History and Theology*, pp. 106-112, con referencias tanto a las primeras fuentes como a la bibliografía secundaria.

42. Véase G.N. Stanton, 'Stephen in Lucan Perspective', en E.A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica III* (Sheffield: JSOT Press, 1980), pp. 345-360.

un falso profeta que embaucaba al pueblo. Esta idea se consolida al leer lo que comentan en el capítulo siguiente dos seguidores de Jesús camino de Emaús: reconocen a Jesús como profeta poderoso en hechos y palabras (24,19). Así, en la parte final de su relato, el evangelista propone una alternativa radical: ¿era Jesús el profeta mesiánico esperado que redimiría a Israel (24,19.21.26) o un falso profeta que descarriaba al pueblo de Dios?

El evangelio de Mateo se hace eco de la doble acusación contra Jesús como mago y falso profeta que desorientaba al pueblo de Dios. La triple acusación de que los exorcismos de Jesús habían sido ejecutados 'por el príncipe de los demonios' (9,34; 10,25; 12,24.27) era una forma de acusar a Jesús de mago. Como hemos observado antes, el exorcismo era la forma más reconocida de magia entre los judíos con anterioridad a Bar Kokbá.[43] De las tres referencias en Mateo relativas a esta acusación, las dos primeras (9,34 y 10,25) vienen de la propia mano del evangelista. La tercera (12,24.27) está tomada de Mc 3,22 y de Q (= Lc 11,19); Mateo ha redactado sus tradiciones en este punto. Vemos así que el evangelista tiene un especial interés en esta acusación: está ansioso por reconocerla y refutarla.

En el clímax de Mt 12 las tornas se vuelven contra los escribas y los fariseos: son ellos quienes forman parte de una generación poseída por siete malos espíritus (12,43-45). Ellos son los poseídos por el diablo, no Jesús. Lo mismo que en el cuarto evangelio, en la amarga disputa entre cristianos y judíos ambos bandos esgrimen el mismo dicterio.[44] La triple acusación de que los exorcismos de Jesús han sido ejecutados por connivencia con Belzebú, príncipe de los demonios, es cuidadosamente equilibrada con la triple insistencia en que Jesús actúa 'por el Espíritu de Dios' (ἐν πνεύματι θεοῦ; 12,18.28.31-32).

---

43. En Hch 19,11-20, Lucas casi equipara exorcismo y magia. Véase también Josefo, *Ant.* VIII.45-49; Justino, *Diálogo* 85.3; Orígenes, *Contra Celsum*, 1.68.

44. Un tratamiento más completo de estos pasajes en Stanton, *A Gospel for a New People*, pp. 173-179.

Las palabras finales atribuidas en Mateo a los líderes judíos hacen referencia a la segunda mitad de la doble acusación que nos ocupa. En 27,63-64 se habla de Jesús como 'ese embaucador' (ἐκεῖνος ὁ πλάνος), y su vida es resumida como 'engaño' (πλάνη). Una vez más, los fariseos son mencionados como archi-oponentes. Han estado claramente ausentes del relato de Mateo desde el final del cap. 23, pero en 27,62-66 se unen a los sacerdotes (cuya presencia es exigida por los relatos precedentes) a instancias de Pilato. La perícopa es por entero mateana, por lo que contamos con más pruebas del especial interés del evangelista en la valoración hostil de Jesús.[45]

Esta vez Mateo no responde directamente a la polémica. Se toma las molestias de convencer al lector de que la resurrección de Jesús de la tumba en la que estaba enterrado no fue la 'decepción final', pero deja a un lado los comentarios críticos de los líderes judíos. Podemos pensar que Mateo estaba convencido de que los lectores de su evangelio coincidirían en que la acusación de los líderes judíos de que Jesús era un 'embaucador' era algo monstruoso; quizá los versículos finales del evangelio (28,18-20) intentaban dejar claro este aspecto.

Vayamos ahora al evangelio más antiguo, el de Marcos. La sección 3,19b-35 es un ejemplo clásico de la 'técnica de emparedado' que usaba el evangelista para intercalar algo. Su mano redaccional es evidente en varios puntos.[46] La respuesta de Jesús al duro ataque lanzado por los escribas de Jerusalén (vv. 22-30) está insertada en la respuesta de Jesús a los comentarios de su familia, sólo ligeramente menos hostiles (vv. 19b-21 y 31-35). Las críticas son sorprendentemente parecidas. La familia de Jesús da por buena la convicción de la muchedumbre de que Jesús estaba loco (y en la antigüedad la locura era generalmente atribuida a la posesión de

---

45. Más detalles sobre el vocabulario y el estilo mateanos de esta perícopa en R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), pp. 540-541.

46. Véase un magnífico tratamiento del tema en S.C. Barton, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew* (Cambridge: University Press, 1994), pp. 68-86.

un espíritu maligno). Los escribas de Jerusalén presentan un doble cargo: Jesús está poseído por Belzebú (v. 22a); expulsa a los demonios con la ayuda del príncipe de los demonios (v. 22b).

Como en otros ejemplos de técnica de intercalación típica de Marcos, la referida tradición y el marco en el que está insertada se interpretan y refuerzan mutuamente. En este caso, el evangelista es muy consciente de la burla que supone decir que Jesús es un mago poseído por el demonio, y responde a ella mediante los dichos de Jesús de los vv. 23b-29 y 33-35. A mi juicio, es sorprendente que en este pasaje se repita cuatro veces lo que yo considero el mismo dicterio (v. 21 familia / muchedumbre; v. 22 *bis* los escribas; v. 30 la repetición redaccional del ataque de los escribas por parte del evangelista).

La acusación de que Jesús era un mago y un falso profeta era conocida en la época en que escribió el evangelista. Mateo conocía la doble forma de la acusación. Juan (ciertamente) y Lucas (muy probable) eran conscientes de que los judíos que se oponían a las reivindicaciones cristianas acusaban a Jesús de falso profeta que descarrió al pueblo de Dios. En Marcos había hecho mella la fuerza de la acusación de que las acciones de Jesús, especialmente sus exorcismos, eran el resultado de una posesión demoníaca. Todos los pasajes tratados en esta sección llevan el sello de evangelistas individuales, y confirman que éstos eran muy conscientes de las polémicas alegaciones contra Jesús y que trataron de contrarrestarlas. Los cuatro evangelistas escribieron en los años 70 y 80, en un tiempo de incomprensión mutua, ciega rivalidad y amargas disputas entre cristianos y judíos. Por eso no sorprende encontrar en los todos ellos ataques y contraataques en lo relativo al significado de las acciones y enseñanzas de Jesús.

6.4. Jesús

Hemos rastreado hacia atrás la polémica anti-Jesús, desde la segunda mitad del siglo II hasta la época en que fueron escritos los cuatro evangelios, años 70 y 80 del siglo I. ¿Tenía esta polémica raí-

ces en vida de Jesús? Intentaré demostrar que hay sólidas razones para creer que Jesús, ya en vida, fue tachado de 'mago' por sus oponentes, y probablemente también de 'falso profeta' que descarrió al pueblo de Dios.

Antes de nada, volvamos a la doble crítica de los escribas de Jerusalén en Mc 3,22: 'Tiene a Belzebú, y expulsa demonios con la ayuda del príncipe de los demonios'. Los oponentes de Jesús representaban a la clase social dominante a la que él amenazaba.[47] Aunque las referencias a Jerusalén pueden ser una nota redaccional del propio Marcos, los escribas eran probablemente identificados como oponentes de Jesús ya en la tradición anterior al evangelista.

La misma acusación es transmitida de forma independiente en una tradición Q: 'Este sujeto arroja los demonios sólo con la ayuda de Belzebú, jefe de los demonios'.[48] En la versión mateana (12,24) de la tradición Q se dice que el dicterio procedía de los fariseos; Lucas (11,15), en cambio, habla de algunos de entre la muchedumbre. Sorprende esta variada atribución de las críticas. Parece ser que el conjunto de cargos procedía de más de un grupo de oponentes.

El contenido de la acusación no varía: en Marcos y en Q se dice que los exorcismos de Jesús eran el resultado de la asociación de éste con Belzebú, príncipe de los demonios. Ya hemos observado que el exorcismo era la forma más conocida de magia entre los judíos del siglo I, y que por lo general se decía que los magos estaban poseídos por el diablo. Por eso, no hay duda de que tanto Marcos como las tradiciones Q son testigos por igual de la acusación de que Jesús era un mago.

---

47. Los comentarios de A.F. Segal son instructivos: *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World* (Cambridge: Harvard University Press, 1986), pp. 144-145: 'Desde la perspectiva de los escribas, lo lógico era que, si Jesús venía de Dios, no debía oponerse a las ideas de las legítimas autoridades de Judea. Y, dado que se oponía, su poder debía de tener otras fuentes'.

48. En las reconstrucciones más recientes de Q, Mt 12,24 = Lc 11,15 es aceptado como tradición Q. Véase especialmente David Catchpole, *The Quest for Q* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1993), pp. 48-50; también J. Kloppenborg, *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance* (Sonoma, Calif.: Polebridge, 1988), pp. 90-92.

En sus curaciones y exorcismos, Jesús usaba sin duda técnicas que serían interpretadas por sus contemporáneos como mágicas.[49] Dado que pocos expertos manifiestan reservas sobre la autenticidad de estas dos tradiciones,[50] es muy posible que Jesús fuese descrito por sus oponentes como mago y, por tanto, como un pervertido social.

No sorprende que ya en las tradiciones Q y en la forma de la tradición conocida por Marcos (así como en los evangelios completos) haya respuestas a esa acusación. Los seguidores de Jesús no habrían transmitido tales actitudes de hostilidad si no hubiesen ido acompañadas de una refutación de los cargos.

La perícopa Q contrasta claramente dos modos de valorar la actividad de Jesús como exorcista: ¿está Jesús coaligado con el príncipe de los demonios o son sus acciones el resultado de su relación con Dios? El propio Jesús afirma que sus exorcismos son llevados a cabo 'por el dedo de Dios', como señales de la irrupción del gobierno regio de Dios (Mt 12,28 = Lc 11,20).

Con el paso del tiempo, la polémica se centra en los mismos datos, pero sin referencia específica a este pasaje. En *Apol. I* 30 observa Justino que, según los críticos, Jesús realizaba los milagros recurriendo a artes mágicas; que no eran el resultado de una relación de Jesús con Dios, como Hijo suyo. El judío del que habla Celso argumenta de forma parecida: en virtud de sus milagrosos poderes, Jesús se dio a sí mismo el título de Dios, pero de hecho no eran más que consecuencia de los poderes mágicos conseguidos en Egipto (*Contra Celsum* I.28). El judío de Celso termina sus observaciones sobre Jesús diciendo que los milagros eran acciones 'de alguien odiado por Dios, de un malvado hechicero' (*Contra Celsum* I.71). De este modo quedaba minada la reivindicación de los cristianos de que Jesús tenía una especial relación con Dios.

---

49. Véase Aune, 'Magic in Early Christianity', pp. 1523-1529; Smith, *Jesus the Magician* (véase arriba n. 22), pp. 94-139.

50. Estas tradiciones críticas sobre Jesús habrían sido desconcertantes para sus seguidores, por lo que es muy improbable que fuesen inventadas. Un estudio del criterio de desconcierto en Stanton, *The Gospels and Jesus*, pp. 174-177.

Como hemos dicho más arriba, el propio Marcos moldeó de forma considerable las tradiciones que él reúne en 3,19b-35. En un comentario redaccional (v. 30) hace la observación de que el dicho de Jesús relativo a la blasfemia contra el Espíritu Santo (3,28-29) es aplicado a quienes afirman que Jesús estaba poseído por Belzebú, y que expulsaba demonios por obra del príncipe de los demonios (3,22). R.A. Guelich ha resumido con precisión la base argumentativa de Marcos: 'Atribuir a fuerzas demoníacas la acción que el Espíritu lleva a cabo a través de Jesús es la calumnia suprema, para la que no hay perdón'.[51] Una vez más, como en las tradiciones Q sobre Belzebú, hay dos valoraciones opuestas de las acciones de Jesús: ¿a quién deben ser atribuidas, a la posesión demoníaca o a la actividad divina?

Más difícil es determinar si, ya en vida, Jesús fue considerado por algunos un falso profeta que descarriaba a Israel. En los evangelios no hay acusaciones específicas en este sentido. Sin embargo, es muy probable que existiera esa opinión, debido a la acumulación de datos.

(1) Como vimos con anterioridad, Mateo y Juan (y probablemente Lucas) eran conscientes de esta polémica acusación. No hay razones para suponer que apareció por vez primera cuando ellos escribieron, pues la tensión existente entre los judíos que aceptaban las convicciones cristianas y quienes las rechazaban no surgió de la noche a la mañana en los años 80.

(2) Dado que Jesús fue acusado por algunos de mago, y habida cuenta de los estrechos vínculos entre las acusaciones de 'magia' y 'falsa profecía', a las que me he referido anteriormente, es muy posible que Jesús fuese considerado por algunos como falso profeta.

(3) Se decía que Juan Bautista estaba poseído por un demonio (Q: Mt 11,18 = Lc 7,33). Y dado que ni los sinópticos ni Josefo (*Antigüedades* 18.116-119) atribuyen a Juan el poder de hacer mila-

51. R.A. Guelich, *Mark*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1989), p. 180.

gros,[52] el polémico dicterio transmitido en Q lo etiqueta de falso profeta poseído por el demonio. Como Juan y Jesús estaban íntimamente relacionados, Jesús fue también marginado, casi con toda seguridad, acusado de lo mismo.

(4) Aunque los evangelistas no ponen de relieve que Jesús fuese un profeta, hay dos dichos (Mc 6,4 y Lc 13,33) en los que se refiere a sí mismo como tal. Algunos de sus dichos y de sus acciones confirman que se consideró a sí mismo profeta.[53] Por tanto, sería sorprendente que sus oponentes no le tildasen de falso profeta, quizá incluso pensando en Dt 13.[54]

He tratado de demostrar que la doble acusación que hallamos en el *Diálogo* de Justino (69.7) y en las tradiciones rabínicas citadas líneas arriba tenía hondas raíces. En vida de Jesús, algunos decían de él que era un mago poseído por el demonio. Es probable, aunque no seguro, que también se dijera de él que era un falso profeta poseído por el diablo.

De esto se desprenden algunos corolarios. Es criterio común que, en los dos primeros siglos de la era cristiana, los seguidores de Jesús y los judíos que no aceptaban sus ideas se batieran entre sí sobre asuntos relativos a la cristología y a la ley. Es menos valorada la idea de que las acciones y la doctrina de Jesús fuesen también fuente de tensión y disputas: eran valoradas de forma muy distinta por sus seguidores y sus oponentes.

Las acusaciones de quienes se oponían a Jesús en vida confirman que muchos le consideraban una amenaza subversiva para el orden social y religioso. Su pretensión de actuar y hablar en nombre de su especial relación con Dios era percibida, con razón, como

---

52. Cf. Jn 10,41. Mc 6,14 parece ser una excepción, pero, bajo cualquier punto de vista, se trata de un versículo enigmático.

53. He resumido y estudiado estos datos brevemente en *The Gospels and Jesus*, pp. 194-199. Véase especialmente D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 153-189.

54. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit* (arriba n. 16), va más allá y cree que esta acusación fue de hecho central en el juicio ante el sanedrín.

algo radical. Para algunos que escuchaban la enseñanza y veían las acciones de Jesús, sus pretensiones eran tan radicales e inaceptables que debían ser destruidas mediante una explicación alternativa de su origen.

No hay razones para dudar que tanto la enseñanza como las acciones de Jesús le creaban una situación conflictiva, de vez en cuando, con las autoridades religiosas de la época. En aquel ambiente social prosperaban las acusaciones de falsa profecía y hechicería. Como hemos dicho antes, solían ser usadas para marginar y minar la influencia de individuos cuyas pretensiones y conducta eran consideradas una amenaza para la estabilidad del orden social dominante.

Con frecuencia se recomienda que las reconstrucciones de las acciones y la doctrina de Jesús deben dar razón de su muerte en una cruz romana. Si, por ejemplo, Jesús se hubiese hecho eco simplemente de la enseñanza y la piedad convencionales de su época, sería difícil explicar su fracaso. A mi juicio, el historiador debe explicar también las 'secuelas' de Jesús de Nazaret, es decir, el persistente hecho de que, en el conservador clima religioso y social de las décadas siguientes a la Pascua, los seguidores de Jesús hicieran profundas reivindicaciones ideológicas y dieran pasos tan radicales en su nombre. La idea presentada en este capítulo de que Jesús fue considerado en vida un mago/hechicero poseído por el diablo y un falso profeta que embaucó al pueblo de Dios se aviene muy bien tanto con las razones de su fracaso como con las 'secuelas'. Tanto la doctrina como las acciones de Jesús suscitaron críticas. ¿Eran sus exorcismos y curaciones milagrosas señales de la irrupción del gobierno regio de Dios, o simples resultados de su colaboración con el príncipe de los demonios? ¿Fue Jesús un profeta enviado por Dios, o un falso profeta que engañó a Israel? Las tradiciones polémicas confirman que, cuando Jesús iba y venía por los pueblos de Galilea, su relación con Dios era la cuestión central.[55]

---

55. Para un tratamiento más profundo de los temas tratados en los últimos cinco apartados, véase Stanton, *The Gospels and Jesus*, pp. 292-299.

CAPÍTULO 7

PRIMERAS OBJECIONES A LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

Recientes estudios sobre las primitivas tradiciones cristianas sobre la resurrección de Jesús han pasado generalmente por alto las objeciones planteadas por los opositores al Cristianismo en los dos primeros siglos de nuestra era. Un dato que resulta algo sorprendente. Los historiadores saben muy bien lo importante que es contrastar pruebas o argumentos que causan desasosiego a los eventuales 'vencedores'. Los teólogos astutos siempre escuchan con atención las voces de 'los de fuera'.[1]

Existen tres razones para adoptar esta aproximación más bien insólita. (1) La crítica de las antiguas reivindicaciones cristianas relativas a la resurrección de Jesús nos proporciona algunas ideas limitadas sobre las variadas actitudes de los antiguos ante la vida y la muerte. (2) Ellas nos ayudan a valorar mejor el modo en que fue entendida o malinterpretada por judíos y paganos la proclamación cristiana de la resurrección. (3) Si prestamos atención a las antiguas críticas, podremos definir mejor los puntos en los que las antiguas tradiciones cristianas relativas a la resurrección fueron modeladas por intereses apologéticos.

---

1. Este capítulo es una versión revisada de mi colaboración en el *Festschrift* editado por Stephen Barton y Graham Stanton, *Resurrection* (Londres: SPCK, 1994), pp. 79-94, en honor de mi colega Leslie Houlden, que siempre abandona su camino para escuchar a los que tienen puntos de vista distintos a los suyos.

El valor potencial de esta aproximación se verá claramente. ¿Entonces, por qué no han sido escuchadas las voces de los críticos? Principalmente han sido ignorados porque no es nada fácil descubrir sus puntos de vista. Tenemos datos mucho más abundantes relativos a los antiguos comentarios polémicos sobre las acciones y la enseñanza de Jesús.[2] Sin embargo, si extendemos más la red, creo que es posible hacer ciertas observaciones importantes para investigar la sede, la evolución y la recepción de las antiguas tradiciones sobre la resurrección, observaciones que pueden seguir estimulando la reflexión teológica actual.

En los estudios del Cristianismo primitivo, es útil en ocasiones trabajar de delante hacia atrás, partiendo de datos más claros hasta llegar a datos más antiguos y menos evidentes. En consecuencia, partiré de las objeciones a la resurrección de Jesús planteadas en la segunda mitad del siglo II, e iré hacia atrás, cuando sea apropiado, hasta los datos que ofrece el NT. Tomo mi punto de partida fuera del canon por la razón añadida de que es demasiado fácil usar los textos del NT como un espejo para encontrar oponentes y rivales bajo cualquier cama canónica. Las pruebas que pueden encontrarse fueran del canon pueden ayudarnos a evitar algunas de las trampas de la lectura-espejo.[3]

7.1. El Celso pagano y un judío

Los primeros comentarios paganos sobre el Cristianismo primitivo provienen de las primeras décadas del siglo II. Aunque Suetonio, Tácito, Plinio, Epicteto, Adriano (en su rescripto imperial) y Fronto proporcionan inestimables puntos de vista sobre la forma en que los cristianos eran vistos por los paganos, no nos ayudan en nuestra búsqueda de las objeciones a la resurrección de Jesús. Nos

2. Véase capítulo anterior.
3. Véase John Barclay, 'Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Text Case', *JSNT* 31 (1987) 73-93.

hablan de cómo la extraña conducta de los cristianos levantaba muchas cejas, pero poco o nada dicen de lo que creían o enseñaban los cristianos.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo II, algunos escritores paganos comentan las creencias cristianas.[4] Luciano de Samosata dijo que los cristianos asociados con Peregrino (cristiano convertido que murió en torno al 165) 'eran pobres diablos que se convencían a sí mismos de que todos serían inmortales y vivirían para siempre, por lo que piensan alegremente en la muerte'. Galeno de Pérgamo comentó también el desprecio que los cristianos manifestaban por la muerte. Luciano y Galeno nos recuerdan que la fe en la vida de ultratumba (fuese resurrección o inmortalidad) no estaba generalizada ni mucho menos en el mundo pagano de su época, y que los cristianos eran conocidos por su peculiar esperanza en el futuro. Sin embargo, ninguno de los dos escritores menciona explícitamente la resurrección de Jesús.

Si queremos conocer ampliamente las objeciones paganas a la resurrección de Jesús, habremos de volver al consistente ataque de Celso al Cristianismo, escrito entre 177 y 180. Unos setenta años después, Orígenes reconoció que la incisiva voz de Celso no podía ser silenciada ni ignorada. Así que se tomó la molestia de escribir una larga respuesta. Afortunadamente, la respuesta de Orígenes incluye citas al menos del 70 por ciento del libro perdido de Celso.

El amplio ataque de Celso incluye comentarios a la resurrección de Jesús y a las creencias cristianas en la vida en el más allá. En las primeras secciones de su libro, el filósofo platónico cita repetidas veces los puntos de vista de un judío. En su respuesta, Orígenes insiste en que el Judío de Celso es un 'personaje imaginario... que

---

4. Textos y comentarios en S. Benko, 'Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries', *ANRW* II.23.2, ed. W. Haase (Berlín: De Gruyter, 1980), pp. 1055-1118; R.L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw them* (New Haven/ Londres: Yale University Press, 1984); y Molly Whittaker, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views* (Cambridge: University Press, 1984).

hace a Jesús observaciones infantiles', y observa que los puntos de vista que le atribuye Celso no son los propios de un judío (*Contra Celsum* I.28).[5]

Sin embargo, hay buenas razones para pensar que, en este asunto, incluso el instruido Orígenes andaba un poco despistado. Algunos de los comentarios críticos atribuidos al Judío de Celso, relativos al nacimiento, actividades y enseñanza de Jesús, también se encuentran en las tradiciones polémicas judías y, de forma independiente, en otros antiguos escritos cristianos.[6] Es evidente que Celso se inspiró en antiguas tradiciones cristianas, aunque es imposible calcular su antigüedad. En cualquier caso, no deben ser sobrevaloradas para conocer las opiniones que tenía de Jesús y sus seguidores la oposición judía.

En algunos pasajes no es siempre posible saber si Celso se sitúa al margen de sus propias objeciones al Cristianismo o de las de los judíos que él cita. Sin embargo, una lectura atenta del texto revela que Celso y el Judío tienen puntos de vista distintos sobre la muerte y la resurrección de Jesús. Como ocurre en Lucas/Hechos (expondré los datos pertinentes más abajo), es posible distinguir entre objeciones paganas y objeciones judías.

Celso opina que un muerto no puede ser inmortal (II.16) y que los cristianos rinden culto a un cadáver (VII.68). Para el filósofo pagano, la noción misma de resurrección es absurda (V.14; VI.29), aunque está dispuesto a discutir la posibilidad de cierta forma de inmortalidad (V.14; cf. IV.56). Celso insiste en que 'el hecho de que la esperanza en la resurrección de los muertos no sea compartida por algunos judíos [presumiblemente saduceos] y algunos cristianos [seguramente gnósticos] indica su carácter repulsivo, algo que es al mismo tiempo repugnante e imposible' (V.14). Sin embargo, no rela-

---

5. Las citas son de Henry Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (Cambridge: University Press, 1953).

6. Véase G.N. Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1992), pp. 171-172, 185-189.

ciona esta observación con la resurrección de Jesús. Por eso no sorprende que no trate con amplitud la resurrección de Jesús: deja que el Judío al que cita amplíe la crítica.[7] Sin embargo, en contraste con el propio Celso, el Judío insiste en que 'los judíos esperan ser resucitados en su cuerpo y gozar de una vida eterna' (II.77), un punto de vista que Orígenes acepta y expone con cierta amplitud (V.14-26).

Ya al final de su ataque al Cristianismo, mucho después de que haya dejado de citar al Judío, Celso vuelve a las pruebas sobre la resurrección de Jesús y menciona de paso la presencia de *mujeres* junto a la tumba vacía, no de una mujer histérica, como había objetado el Judío (cf. II.55 y V.52). De forma bastante sorprendente, el propio Celso no da importancia al hecho de que las reivindicaciones cristianas se basen en el testimonio de mujeres. En su lugar, observa en tono de burla que el supuesto Hijo de Dios 'no fue capaz de abrir la tumba, sino que necesitó de alguien que moviera la piedra' (V.52). Es improbable que el Judío de Celso hubiera hecho esta objeción; en un contexto judío, 'Hijo de Dios' no implicaba necesariamente la divinidad.

En resumen, el Celso pagano y su aliado Judío plantean objeciones distintas a la resurrección de Jesús. Celso utiliza las objeciones específicas del Judío para completar sus propios comentarios despectivos a la noción global de resurrección *post mortem*.

En II.55-58, un pasaje particularmente interesante, son mencionados algunos paralelos paganos a la resurrección de Jesús. En este punto, el Judío se dirige a los judíos que creen en Jesús. Habla de la existencia de seis leyendas griegas que proporcionaban paralelos a la resurrección de Jesús. 'Si pensáis que los relatos de estos otros son realmente las leyendas que parecen ser, ¿por qué creéis que el final de vuestra tragedia tiene que ser considerada algo noble y con-

7. Véase E. Bammel, 'Der Jude des Celsus', en su recopilación de ensayos *Judaica: Kleine Schriften I* (Tubinga: Mohr, 1986), pp. 265-283. Bammel concluye diciendo que, dado que los comentarios del Judío de Celso provienen del periodo de los padres apostólicos y de los últimos escritores del NT, tienen un valor inigualable.

vincente?' Esto implica que los cristianos judíos creían que la resurrección de Jesús no podía ser comparada con otros relatos sobre individuos devueltos a la vida. Pero no se da importancia a esto.

La defensa de Orígenes es sorprendente: mientras que los héroes de las leyendas griegas desaparecieron misteriosamente y regresaron después a los hombres que habían dejado, 'Jesús fue crucificado delante de todos los judíos, y su cuerpo expuesto a la muerte a la vista de su pueblo'. Sin embargo, amplía después su reivindicación recurriendo a importantes paralelos bíblicos: la vuelta a la vida de unos muchachos por obra de Elías (1 Re 17,21-22) y de Eliseo (2 Re 4,34-35). La resurrección de Jesús, insiste, fue más notable por los mayores beneficios que proporcionó a la humanidad.

No hay duda que este último comentario es válido, pero Orígenes pierde de vista un asunto mucho más importante: los jóvenes a los que se refiere, junto con la hija de Jairo, el hijo de la viuda de Naín y Lázaro fueron devueltos a la vida. Los evangelistas, a pesar de sus diferentes matices, no dicen que el cuerpo de Jesús fue resucitado para morir después, en un determinado momento. Quizá, al rechazar el recurso a paralelos de la resurrección de Jesús, los judíos cristianos interpelados por el Judío de Celso vieron el asunto con más claridad que Orígenes o Celso. Eso esperamos.

El Judío de Celso expone con vigor la teoría de que los seguidores de Jesús 'vieron' en sueños o alucinaciones a su líder recientemente crucificado. La respuesta de Orígenes no es muy persuasiva: 'La idea que tiene Celso de una visión a la luz del día no es convincente, pues la gente no estaba en modo alguno mentalmente trastornada ni sufría delirium o melancolía. Como Celso preveía esta objeción, dijo que la mujer estaba histérica; pero no hay evidencia de esto en el relato evangélico' (II.60).

Esta discusión nos recuerda la futilidad extrema de buscar pruebas de un modo o de otro. ¿Cómo puede uno decidirse por la 'visión' o la 'alucinación'? Seguramente este asunto debe ser establecido sólo sobre la base de consideraciones de mayor alcance, que son más teológicas que históricas o psicológicas.

Tres objeciones de Celso logran una respuesta teológica similar de parte de Orígenes. Celso opina que, si Jesús deseaba realmente manifestar un poder divino, debió aparecerse a quienes lo maltrataron, al hombre que lo condenó y 'a cualquier otro en cualquier parte' (II.63, 67). En su respuesta a este triple reto, Orígenes insiste en que, cuando Jesús fue enviado al mundo, no se dio a conocer sin más; también se ocultó (II.67). De modo parecido (con referencia al bautismo y a las apariciones tras la resurrección), 'la voz divina es tal que sólo es oída por quienes ella quiere ser oída' (II.72). Quizá la objeción más fuerte planteada por el Judío de Celso es ésta: '¿Dónde está el Jesús resucitado, para que lo veamos y creamos?' Como respuesta, Orígenes devuelve la pelota a su contrincante judío y le pide que demuestre que Israel es la 'porción' de Dios (II.77). La aguda respuesta de Orígenes es lacónica y va al grano: la automanifestación de Dios a Israel no es claramente accesible a todos y cada uno, y su realidad no puede ser demostrada. Lo mismo ocurre con las apariciones del Jesús resucitado.

Una amenaza teológica recorre estas respuestas a Celso, y que es tan importante para la reflexión teológica habitual como lo fue a mediados del siglo III. Orígenes percibe con claridad que, aunque algunas de las reflexiones de Celso se basaban en incorrectas interpretaciones y otras eran maliciosas, él mismo no podía ofrecer pruebas históricas contundentes de la resurrección de Jesús (véase especialmente II.77): Dios no está sometido a hombres y mujeres.

Orígenes sabía muy bien que probar la historicidad de un incidente narrado en los evangelios es difícil y, en ciertos casos, imposible (I.42). Sabía que no podía eludir las acusaciones de que el texto de los evangelios había sido manipulado (II.27) y que los relatos de la resurrección contienen discrepancias (V.55-56). Él rechaza la 'mera fe irracional', e insiste en que los lectores de los evangelios necesitan una mente abierta y considerable estudio. 'Si se me permite hablar así –escribe–, diría que los lectores necesitan penetrar en la mente de los escritores para deducir con qué sentido espiritual fue relatado cada acontecimiento'. ¿Es éste el modo en que fe y razón

deben mantenerse unidas en el estudio de los relatos de la resurrección? ¿Queda todavía espacio para discernir un 'sentido espiritual' mediante el método de la interpretación alegórica de Orígenes? Si es así, ¿qué criterios nos preservarán de una 'fe irracional'?

Casi todas las objeciones a la resurrección de Jesús planteadas desde la Ilustración fueron anticipadas por el pagano Celso, o por el Judío al que cita. Sólo hay una notable excepción, la teoría de que los discípulos robaron el cuerpo de Jesús de la tumba.[8] La mayor parte de las objeciones a la resurrección con las que presionaba el Judío de Celso ya habían sido planteadas posiblemente mucho antes de que Celso escribiera, entre el 166 y el 170. No podemos sobreestimar su importancia para un tratamiento serio de las tradiciones del NT sobre la resurrección. Ciertas respuestas de Orígenes tienen hoy muy poco (o ninguno) poder de convicción, pero algunas siguen estando (o deberían estar) en la agenda de la investigación teológica habitual.

7.2. El judío Trifón

Justo una década antes de que Celso lanzara su ataque contra el Cristianismo, Justino Mártir escribió su *Diálogo* con el judío Trifón. Hay cuatro pasajes en la obra especialmente interesantes.

(1) Justino y Trifón, lo mismo que Orígenes y Celso (y, como veremos en breve, el Pablo de Lucas y sus contrincantes judíos), pueden coincidir en que tendrá lugar una resurrección de los justos (45.2-3).

(2) Justino, igual que Celso, sabe que hay algunos que se dicen cristianos (seguramente gnósticos) que niegan la resurrección de los muertos. Confía en que Trifón estará de acuerdo en que los sadu-

8. En I.51 menciona Orígenes, pero sólo de paso y no como respuesta a las objeciones de Celso, el intento de Mateo de descartar la idea de que los discípulos robaran el cuerpo de Jesús (28,13-14). Orígenes llega a decir que los soldados que custodiaban la tumba y que después se dejaron sobornar fueron *testigos oculares* de la resurrección, ¡como en el Evangelio de Pedro 9-10!

ceos (y algunos otros grupos judíos), que niegan la resurrección, no deberían ser considerados verdaderos judíos (80.3-4). Veremos más abajo que también Lucas concibe la esperanza en la resurrección de los muertos como una línea de continuidad entre Judaísmo y Cristianismo.

(3) En cierto pasaje es puesto en boca de Trifón el resumen de un credo cristiano.'Tú dices muchas cosas blasfemas –afirma Trifón–, queriendo convencernos de que este hombre que fue crucificado estuvo con Moisés y Aarón, y que les ha habló desde una columna de nube; que después se hizo hombre y fue crucificado; que ascendió al cielo; que viene de nuevo a la tierra y que ha de ser adorado' (*Diálogo* 38.1). Como en varios pasajes del NT (p.e. Fil 2,5-11; 1 Tim 3,16; Ef 4,7-10; Rm 10,5-8), este 'credo' pasa directamente de la crucifixión a la exaltación de Jesús, sin mencionar la resurrección.

(4) Ya he dicho con anterioridad que la única objeción a la resurrección de Jesús no mencionada por Celso es la noticia de que los discípulos robaron el cuerpo de Jesús. Es una curiosa ironía que ésta sea la única crítica de las reivindicaciones cristianas sobre la resurrección que no menciona Justino. Afirma éste que los líderes judíos, al oír que Cristo había resucitado de entre los muertos,

> eligieron unos cuantos hombres y los enviaron por todo el mundo civilizado, para que proclamasen que 'una secta impía y sin leyes había sido suscitada por un tal Jesús de Galilea, un embaucador al que crucificaron; pero sus discípulos lo robaron durante la noche de la tumba donde había sido depositado tras ser descolgado de la cruz; y que engañan a la gente diciendo que ha resucitado de entre los muertos y ha ascendido al cielo' (Diálogo 108)[9]

Cierta fraseología de esta supuesta propaganda judía anticristiana proviene del propio Justino, parte posiblemente de Mt 28,13.15.

---

9. Justino informa de esta 'contramisión' cerca del comienzo del *Diálogo* (cap. 17), pero en ese lugar sólo ofrece un resumen de sus contenidos, sin mencionar la objeción a la resurrección; en el cap. 117 hay una referencia incluso más breve.

Sin embargo, hay buenas razones para suponer que Justino pudo haberse inspirado aquí en una antigua fuente, y no sólo en pasajes del NT. (1) Al menos en este punto, Justino no está describiendo a Trifón como un hombre de paja que plantea objeciones judías para permitir que Justino las refute una tras otra, pues éste no responde a ellas en ningún momento del *Diálogo*. (2) La referencia al Cristianismo como 'secta' es sorprendente y única en Justino: en otros lugares usa el término para referirse a las facciones existentes *dentro del* Judaísmo (62.3; 80.4) y *dentro del* Cristianismo (35.3; 51.2), pero no al Cristianismo *per se*. (3) La referencia al Cristianismo como una secta impía y sin leyes no proviene de los evangelios, y tampoco la alusión a los *discípulos* como embaucadores.

Aunque es imposible confirmar que tuviese lugar una contramisión judía de este tipo, no hay nada inherentemente improbable en la referencia a los mensajeros judíos enviados 'por todo el mundo civilizado'.[10] Es probable que Justino se basase (aunque añadiese algo por su cuenta) en antiguos alegatos judíos. Ciertamente, *Diálogo* 108 nos muestra lo que Justino *presentía* que era el núcleo de los argumentos judíos contra la resurrección de Jesús. Este capítulo confirma que los cristianos conocían (y eran sensibles a) las afirmaciones judías de que los discípulos robaron de la tumba el cuerpo de Jesús. Pero, a diferencia del evangelista Mateo, Justino no se molesta en refutar estas obvias objeciones a las reivindicaciones cristianas. Quizá pensó que era algo tan absurdo que hacía innecesaria tal refutación.

En algunas versiones de las tradiciones polémicas judías conocidas como *Toledot Yeshu*, hay una interesante variante de la teoría

---

10. Después de una declaración formal en Jerusalén sobre la obervancia del novilunio, eran enviados mensajeros por la diáspora. Mi antigua alumna investigadora Dra. Eileen Poh llamó mi atención sobre ciertas referencias a cartas (sobre otros asuntos) que eran enviadas a la diáspora: Jr 29,4-23; Ba 78-87: 2 Mac 1,1-10a; 10b – 2,18; Est 9,20-32.

sobre la desaparición del cuerpo de Jesús. En realidad fue robado, pero no por sus discípulos, como nos dicen los informes de Mateo y Justino, sino por sus oponentes: ellos arrastraron el cuerpo por las calles de Tiberiades.[11] Casi con total seguridad, estas tradiciones provienen de una época posterior a la conversión del emperador Constantino; por entonces, judíos y cristianos ya no eran rivales, y los judíos sabían lo pesada que era la mano de la opresión cristiana. Esta forma de polémica anticristiana anula de un solo golpe las reivindicaciones cristianas; no hay necesidad de que las elaboradas tretas que alega Mateo fuesen adoptadas por 'los fariseos' y por 'los sumos sacerdotes y los ancianos' (27,62-66; 28,11-15).

Es sorprendente el hecho de que el pasaje citado de *Diálogo* 108 sea la única referencia a las objeciones judías a la resurrección de Jesús, y de que no haya debate entre Justino y Trifón sobre el tema. ¿Por qué Justino y Trifón comparten convicciones sobre una resurrección general de los muertos (*Diálogo* 45.2-3) y, en cambio, no discuten sobre la resurrección de Jesús? Para ellos, la cristología y la ley eran asuntos más importantes. El centro de su disputa sobre Jesús de Nazaret no es su resurrección, sino si Jesús cumplió, o no, las Escrituras; como veremos dentro de poco, éste era también el punto de vista de Lucas.

Como en otra polémica judía de este periodo, la acusación de que Jesús fue un mago y un embaucador que descarrió a Israel era más frecuente que las objeciones a la resurrección de Jesús. Quizá esto último no era un asunto fácil de debatir. Después de todo, muchos judíos aceptaban que un día Dios resucitaría a los muertos (justos): ¿cómo podemos saber si esta resurrección general fue anticipada, o no, en el caso de Jesús? Como ocurre en el *Diálogo* de Justino, el debate podía ser claramente evitado diciendo que los discípulos habían robado el cuerpo de Jesús.

---

11. Véase E. Bammel, 'The *Titulus*', en Ernst Bammel y C.F.D. Moule, *Jesus and the Politics of his Day* (Cambridge: University Press, 1984), pp. 361-362.

7.3. Las respuestas de gentiles y judíos en Hechos

Dejemos ahora a Justino y hablemos de un antiguo apologeta cristiano. Lucas conocía reacciones negativas más bien distintas a la proclamación cristiana de la resurrección de Jesús. Empezaré con su presentación de las objeciones de los gentiles a la resurrección de Jesús.

Pablo finaliza su discurso a los 'atenienses' en el Areópago con la afirmación de que Dios ha resucitado de entre los muertos al hombre que había designado para juzgar al mundo (Hch 17,31). Los oyentes de Pablo no hacen comentarios sobre su proclamación de un Dios Creador que no vive en santuarios construidos por el hombre; pero algunos se mofan de su mención de la resurrección de los muertos (17,32). Desde el punto de vista lucano, los gentiles consideran incomprensible la noción de resurrección.

Aquí se hace eco Lucas de puntos de vista ampliamente compartidos. La actitud griega predominante hacia la resurrección es resumida por Esquilo en *Euménides* 647-648. Con ocasión de la fundación de la corte del Areópago en Atenas, el dios Apolo dice: 'Una vez que una persona es asesinada y el polvo ha bebido su sangre, no hay resurrección' (ἀνάστασις)'.

Puede que haya una referencia más en Hch 17,18 a la respuesta negativa en Atenas a la proclamación de la resurrección hecha por Pablo, pero no estoy tan seguro de ellos como lo están algunos traductores y comentaristas. Lucas comienza su relato de la visita de Pablo a Atenas mostrándonos a Pablo discutiendo diariamente en el ágora con los que pasaban por allí, algunos de los cuales eran filósofos epicúreos y estoicos. Como ocurre con frecuencia en Hechos, aquí hay división de opiniones. Algunos decían: '¿Qué querrá decir esta charlatán?'; y otros: 'Parece que predica a divinidades extranjeras'. En la mayor parte de las ediciones del texto griego y en algunas traducciones modernas, Lucas explica aparte al lector que esos comentarios críticos eran respuestas a la proclamación paulina de 'la buena nueva sobre Jesús y la resurrección' (17,18).

Muchos especialistas actuales aceptan que, en este largo versículo, Lucas da a entender que los atenienses malinterpretaron completamente la proclamación que hacía Pablo de Jesús y la resurrección (*anastasis*), pensando que se refería a dos divinidades: 'Jesús y Anastasis'. Esta ingeniosa explicación tiene una añeja genealogía, que se remonta a Crisóstomo; y cuenta con el apoyo de la New English Bible en 17,18: 'Jesús y Resurrección'.[12] Pero esta explicación es improbable, pues implica, en un estilo impropio de Lucas, o bien que Pablo era un comunicador completamente ineficaz, o bien que sus oyentes eran idiotas. Por otra parte, en el Códice de Beza (apoyado por un códice de la Vetus Latina) aparece un dato importante, con frecuencia pasado por alto, como es la omisión del paréntesis explicativo de Lucas al final del v. 18: un copista muy antiguo pudo haber notado que Lucas no había indicado el contenido de la proclamación inicial de Pablo a los atenienses, e insertó el trozo en cuestión suponiendo (y basándose en 17,32) que Pablo tuvo que haber predicado sobre Jesús la resurrección y que fue totalmente malinterpretado.[13]

En el segundo pasaje de Hechos que habla de la reacción de los gentiles a la proclamación cristiana de la resurrección, el gobernador romano Festo informa a Agripa que estaba sorprendido por las acusaciones que habían presentado contra Pablo los sumos sacerdotes y los ancianos: 'Sólo tienen algunos puntos de desacuerdo con él respecto a su religión y a un tal Jesús, un hombre

---

12. REB es un poco menos fiable: 'Jesús y *la* Resurrección'. NRSV y NIV dicen 'Jesús y la resurrección'.

13. Como el Códice de Beza (y los llamados textos occidentales) incluye un gran número de palabras y frases adicionales en Hechos (a menudo comentarios explicativos), en algunos de los pocos lugares donde este códice ofrece una lectura más breve puede ser que se conserve el tenor original. Menos fácil resulta explicar una omisión posterior de la frase que un añadido posterior. W.A. Strange, *The Problem of the Text of Acts* (Cambridge: University Press, 1992), pp. 188-189, sugiere que la adición de la frase explicatoria al final de Hch 17,18 pudo haber sido la aclaración de un copista interesado en que la referencia a Pablo predicando daimoni,a extranjeras no se convirtiese en un punto de apoyo para la especulación gnóstica.

ya fallecido de quien Pablo afirma que vive' (Hch 25,19). Festo añadía que no entendía nada de tales discusiones.

Lucas describe a continuación un claro contraste entre las respuestas de gentiles y judíos a la proclamación de la resurrección. Cuando Pablo se defiende ante Agripa, da por supuesto que el rey judío no iba a considerar imposible que Dios resucitase a los muertos (26,8). A continuación confiesa que, en su predicación, no dice nada que vaya más allá de lo que dijeron los profetas y Moisés: 'que el Mesías sufriría y que, como primer resucitado de entre los muertos, anunciaría la luz al pueblo judío y a los gentiles' (26,22-23). Al mencionar la resurrección del Mesías, no es el rey judío Agripa quien interviene, sino el gobernador Festo: 'Pablo, tú desvarías; tanto estudio te está volviendo loco'. Pablo no intenta instruir a Festo sobre el mesianismo de Jesús y la resurrección. En su lugar, sigue discutiendo con Agripa y vuelve a repetirle que, dado que es judío, estará versado en esas materias (26,24-26).

Este pasaje es la última mención de la resurrección en Hechos. En él manifiesta Pablo claramente su creencia en que, mientras los gentiles asisten estupefactos a la proclamación cristiana de la resurrección de Jesús, al menos algunos judíos respondían (o deberían responder) más positivamente a tal mensaje.

Esta última idea es desarrollada por Lucas de un modo más bien sutil que merece la pena examinar, pues plantea importantes problemas teológicos. En primer lugar, Lucas aísla la negativa de los saduceos a aceptar la resurrección de los muertos, considerándola una opinión judía minoritaria (Hch 4,1-4; 5,17; 23,6). El evangelista cree que otros judíos, incluidos los fariseos, no formulan objeciones básicas a las ideas cristianas sobre la resurrección de los muertos. De ahí que, siguiendo la argumentación, no deberían pasar por alto las ideas cristianas sobre la resurrección de Jesús.

En el relato del juicio de Pablo ante el sanedrín (Hch 23,1-10), el apóstol subraya su cualidad de fariseo, de hijo de fariseos, y concreta en 'la esperanza y la resurrección de los muertos' el núcleo del tema que se debate. El sanedrín está dividido. Lucas recuerda al

lector que los saduceos afirman que no hay resurrección, y hace después la observación de que 'algunos escribas de los fariseos' defendían a Pablo: 'no encontramos nada malo en este hombre' (23,9). Incluso aceptan la posibilidad de que fuera real la aparición de Cristo a Pablo a las afueras de Damasco: le habría hablado un espíritu o un ángel.[14]

La defensa de Pablo ante Agripa es otro caso similar (26,2-23). El Pablo de Lucas confiesa de nuevo que es miembro de la 'secta' de los fariseos. Un importante cambio del singular al plural en el v. 8 (que algunos traductores pasan por alto) indica que Pablo se está dirigiendo no sólo a Agripa, sino a los judíos en general: no deberían pensar que es increíble que Dios resucite a los muertos. Del contexto puede deducirse con claridad que se está hablando entre líneas de la resurrección de Jesús. La línea argumentativa es temeraria, por no decir algo peor. El Pablo de Lucas viene a decir que, si uno se basa en las creencias judías (especialmente fariseas) sobre la resurrección de los muertos, en modo alguno resulta entonces problemática la resurrección de Jesús. Tal como lo ve Lucas, la 'resurrección' constituye un vínculo de continuidad entre Judaísmo y Cristianismo.[15]

Esta lectura es consecuente con los capítulos anteriores de Hechos. En numerosos pasajes, Lucas recuerda las objeciones judías a la predicación de Esteban y Pablo. Aunque la resurrección de Jesús prevalece en los 'sermones' (o mejor 'discursos') precedentes, las objeciones no son planteadas por los judíos opositores, si exceptuamos a los saduceos y sus aliados.

Sin embargo, en dos pasajes, Lucas propone un tema teológico clave, que apenas se podía esperar que lo aceptasen los judíos no-cristianos: la resurrección de Jesús es el primer ejemplo de la resu-

---

14. Véase E. Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Oxford: Blackwell, 1971), pp. 638-639.

15. Cf. ibid., p. 659: 'La nueva fe... no es una traición a la antigua. La esperanza de la resurrección es el eslabón que mantiene a las dos unidas. El que los saduceos no crean en la resurrección significa solamente que es una cuestión propia de la fe judía, en la que Roma no necesita interferir.

rrección de los muertos. En Hch 4,2, en un griego más bien lacónico, Lucas insiste en que la resurrección tuvo lugar en la persona de Jesús.[16] Y repite la idea en su referencia final a la resurrección: Pablo proclama ante Agripa 'que el Mesías debe sufrir y que, por ser el primero (πρῶτος) en resucitar de entre los muertos', anunciaría la luz 'tanto a nuestro pueblo como a los gentiles' (26,23). Lucas creía que Agripa, como judío que era, no encontraría absurda la noción de resurrección de entre los muertos (26,8). Sin embargo, la reivindicación de que 'Jesús es el *primero* en resucitar de entre los muertos' debió de ser expuesta con tanto vigor que no tuvo una fácil acogida.

Lucas sitúa la resurrección de Jesús en un marco escatológico peculiarmente cristiano. Ponen esto de manifiesto, además de los dos textos recién mencionados, los cuatro pasajes referentes a la esperanza de Israel. En 23,6 ('la esperanza y la resurrección de los muertos'); 24,15s; 26,6s; y 28,20 insiste el Pablo de Lucas en que la resurrección de Jesús debería ser interpretada como el clímax de las esperanzas mesiánicas de Israel.[17]

Para Lucas, la resurrección de Jesús fue el cumplimiento 'de lo que los profetas y Moisés dijeron que tendría lugar' (Hch 26,23). Idénticas ideas habían sido ya expuestas en el evangelio de Lucas: 24,21.26-27.32.44-46. Quizá de forma un tanto optimista, Lucas creía que la mayor parte de los judíos no pondrían objeciones básicas a la resurrección de Jesús. Lo que separaba a la mayor parte de judíos y cristianos entre sí no era la evidencia histórica de la resurrec-

16. Véase también ibid., p. 214. C.K. Barrett no está convencido: 'Que la resurrección de Jesús fue el primer fruto de la resurrección final es un pensamiento del NT, pero no está claro que Lucas lo concibiera así', *Acts*, vol. I, ICC (Edimburgo: T.&T. Clark, 1994), p. 220. Sin embargo, en su comentario a 4,2, pasa por alto 26,23. Cuando comenta este último verso concede que la interpretación que ofrecemos arriba es plausible. NRSV se hace eco de la sobriedad del griego: 'ellos proclamaban que en Jesús hay resurrección de los muertos'. REB trata de hacer más legible el griego y casi se sale de la idea: 'ellos proclamaban la resurrección de los muertos hablando a la gente de Jesús'.

17. Sobre estos pasajes, véase K. Haacker, 'Das Bekenntnis des Paulus zur Hoffnung Israels nach der Apostelgeschichte des Lukas', *NTS* 31 (1985) 437-451.

ción de Jesús, sino saber si Jesús había cumplido las esperanzas mesiánicas de Israel. Para sorpresa de muchos cristianos, el teólogo judío contemporáneo Pinchas Lapide defiende una posición similar. Acepta abiertamente la resurrección de Jesús como acontecimiento histórico y como intervención de Dios, pero para él, como para Lucas, lo que marca la división entre Cristianismo y Judaísmo es el mesianismo de Jesús.[18]

7.4. Otras objeciones del siglo I

A la luz de lo que venimos comentando, hay otros pasajes del NT que necesitarían ser reconsiderados, aunque en cada caso habría que tener en cuenta los peligros de la lectura-espejo a la que me he referido con anterioridad. Recordemos que Celso planteaba la objeción de que, si Jesús hubiese deseado realmente poner de manifiesto su poder divino, debería haberse aparecido a quienes lo condenaron a muerte, y a cualquier persona en cualquier lugar (II.63, 67). Es posible que, tras Hch 10,40-42, se oculten objeciones parecidas. La 'respuesta' de Lucas a la objeción de que el Jesús resucitado no fue visto por toda la gente es sorprendente: los testigos escogidos a quienes se había aparecido Jesús recibieron la encomienda de proclamar el hecho al pueblo.

Jn 14,18-22 puede reflejar también idéntica consternación ante las apariciones del resucitado. En estos versículos no se ve claro si se está pensando en las apariciones de la resurrección o en la parusía (o en ambas cosas). Sin embargo, en el v. 22 la pregunta del 'otro' Judas se refiere ciertamente a las apariciones de la resurrección: '¿cómo es que pretendes manifestarte a nosotros y no al mundo?'. Por el contexto inmediato podemos ver que la respuesta de Juan a esta posible objeción es que Jesús se manifestará a quienes ama y guardan sus mandamientos (v. 21).[19]

18. Pinchas Lapide, *The Resurrection of Jesus* (Londres: SPCK, 1984).

19. Agradezco al Rvdo. Roger Larkinson la indicación de la posible relevancia de este pasaje para mi investigación.

En Mc 15,44-45 leemos que 'Pilato se extrañó de que ya estuviese muerto; y, llamando al centurión, le preguntó si había muerto hacía tiempo. Cuando supo por el centurión que había muerto, confió el cuerpo a José'. Estos versículos pueden también estar relacionados con una antigua objeción a la resurrección de Jesús. Aunque Mateo y Lucas siguen de cerca a Marcos en esta perícopa, estos dos versículos no se encuentran en ninguno de los dos evangelios. Creo probable, por tanto, que estos dos versículos fueron añadidos muy pronto a la versión de Marcos que usaron Mateo y Lucas. Pretendían poner de relieve la realidad de la muerte de Jesús, y excluir así la idea de que Jesús no había muerto realmente en la cruz, sino que había vuelto a su ser en la tumba. Si se acepta esta explicación, la teoría del 'desvanecimiento' (como la mayoría de las modernas objeciones a la resurrección de Jesús) ya habría sido anticipada en la antigüedad.

Algunos lectores de este capítulo habrán recordado en este momento la objeción mencionada por Pablo en 1 Cor 15,12: 'Si... proclamamos que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo pueden decir algunos de vosotros que no hay resurrección de los muertos?' No creo que este versículo refleje alguna duda sobre la resurrección de Jesús por parte de los corintios: ni en el contexto inmediato ni en otro lugar se encuentran detalles que hicieran suponer tal cosa. Por razones que ahora no necesito reconsiderar aquí, algunos cristianos de Corinto negaban que los creyentes pudieran o debieran esperar una resurrección *general*.

Las antiguas objeciones a la resurrección de Jesús nos recuerdan los variados puntos de vista que tenían judíos y paganos sobre la existencia *post mortem*. No sorprende mucho que algunas tradiciones del NT sobre la resurrección hayan sido manipuladas a la luz de un amplio abanico de intereses apologéticos. Más sorprendente, sin embargo, es el modo en que los evangelistas y quienes transmitieron antiguamente las tradiciones sobre la resurrección dejaron la puerta abierta a las especulaciones. En la mayoría de las tradicio-

nes, el descubrimiento de la tumba vacía es desconcertante y no conduce a la fe. El Jesús resucitado se aparece sólo a un reducido número de seguidores (y sus dudas no están eliminadas de estas tradiciones). Algunas objeciones obvias no son tenidas en cuenta: las tradiciones sobre la resurrección son transmitidas y proclamadas, incluidas las dudas.

Las antiguas objeciones a la resurrección casi nunca parecen haber sido planteadas al margen de las valoraciones negativas de la enseñanza y las acciones de Jesús.[20] Tanto oponentes como seguidores vieron que las ideas sobre la resurrección planteaban los mismos problemas que su actividad y su enseñanza: para los oponentes, toda la historia de Jesús estaba sembrada de trucos y engaños; para los seguidores, esa historia era la historia de Dios.

De este estudio sobre las objeciones a la resurrección de Jesús se desprende un asunto aún más importante. Para algunos antiguos oponentes al Cristianismo, las reivindicaciones teológicas sobre el Jesús Resucitado que hacían sus seguidores planteaban más problemas fundamentales que los supuestos inverosímiles detalles de las tradiciones de la resurrección. Los oponentes que percibieron esto siguen mereciendo que les escuchemos.

---

20. Sobre esto último, véase cap. 6.

Tercera Parte

LOS EVANGELIOS Y LOS CÓDICES EN PAPIRO

CAPÍTULO 8

¿POR QUÉ TUVIERON PREFERENCIA POR EL CÓDICE LOS PRIMEROS CRISTIANOS?

La transición del formato en rollo al formato en códice en los primeros siglos de la era cristiana fue al menos tan revolucionaria como sus dos contrapartidas posteriores. ¿Quién duda de la importancia de la invención de la imprenta por Guttenberg a mediados del siglo XV, cuando se empezaron a usar tipos manipulables para la impresión? ¿O quién podría imaginarse la aparición en el siglo XX del CD-ROM, de sólo 12 cm de diámetro, pero con capacidad para contener todo un libro en forma digital?

En este capítulo haré referencia a nuevos datos y trataré de explicar la antigua 'adicción' cristiana al códice, usando en parte nuevos argumentos. Pero no espero poder resolver todos los problemas, pues todavía existen muchas lagunas al respecto en nuestros conocimientos. Haré ver cómo el estudio del origen del códice nos obliga a reconsiderar varios temas importantes. Incluso antes de que Pablo escribiese su primera carta 'canónica' (ca. 50 d.C.), los seguidores de Jesús estaban acostumbrados a utilizar los modelos que precedieron al formato en códice, varios tipos de 'libros de notas'. Los usaban para transcribir resúmenes y testimonios de la Escritura, para redactar y copiar cartas, y probablemente también para coleccionar tradiciones sobre las acciones y enseñanzas de Jesús.

Debo la expresión 'adicción al códice' a Sir Frederic G. Kenyon. Su publicación en 1933-37 de los papiros Chester Beatty suscitó

un interés por la aparición del códice que ha durado hasta nuestros días, pues los doce manuscritos Cherter Beatty están en formato de códice. Durante más o menos una década, estos manuscritos conservaron su importancia entre los investigadores bíblicos, como la sensación del siglo. Sin embargo, en décadas sucesivas fueron eclipsados de algún modo por los descubrimientos, incluso más sensacionales, de los documentos del Mar Muerto y de la biblioteca de Nag Hammadi en los años 40, y de los papiros Bodmer en los 50.

Los papiros Chester Beatty fueron publicados con inusitada rapidez por Kenyon en hermosas ediciones, que siguen siendo inestimables para los especialistas setenta años después.[1] Los comentarios de Kenyon al conjunto de la colección y a los códices individuales son muy sagaces, aunque personalmente no advirtió del todo la importancia de algunas de sus observaciones.[2] Kenyon observó que los doce manuscritos Chester Beatty revolucionaban nuestro conocimiento de la antigua historia de la forma códice del libro. También recordaba que la primera parte del siglo IV había sido tomada como fecha de la sustitución del rollo por el códice. Sin embargo, los papiros Chester Beatty no sólo 'confirman la creencia de que la comunidad cristiana fue *adicta al códice* en lugar de serlo al rollo, sino que retrotraen el uso del códice a una fecha más antigua de la que hasta ahora se había pensado, aunque no había bases suficientes para asignársela'.[3]

---

1. F.G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri: Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus from the Greek Bible* (Londres: Emery Walker, 1933-37).

2. Los manuales de Kenyon tuvieron varias ediciones y ejercieron notable influencia. Pero ni él ni los editores posteriores (Kenyon murió en 1949) desarrollaron sus comentarios sobre el origen del formato en códice; de ahí que su contribución no haya recibido el reconocimiento que se merece. Véase, por ejemplo, *The Text of the Greek Bible*, 3ª edición revisada por A.W. Adams (Londres: Duckworth, 1975), p. 9, y *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (Londres: Eyre and Spottiswoode), pp. 41-43.

3. Kenyon, *Chester Beatty*, vol. I, p. 12. El subrayado es mío.

Los papiros Chester Beatty parecían confirmar un uso del códice en el siglo II, 'incluso al comienzo de él'.[4]

Kenyon observó que, mientras fue el rollo la forma más común de libro, era imposible que una obra que fuese materialmente más larga que uno de los evangelios pudiese caber en él. Así, mientras se habrían necesitado cinco rollos para los cuatro evangelios y Hechos, entre los papiros Chester Beatty del siglo III *un solo* códice contenía todos esos escritos.[5] Kenyon también se dio cuenta de la importancia de estas nuevas pruebas para la existencia física del cuádruple Evangelio. Sin embargo, parece no haber notado que este códice contiene un infrecuente e importante dato a favor de la circulación conjunta del evangelio de Lucas y de Hechos, aunque casi con toda certeza separados en el códice por el evangelio de Marcos.[6]

Al menos en un aspecto, los comentarios de Kenyon sobre la importancia de los papiros Chester Beatty fueron auténticamente proféticos. 'Por consiguiente, si Ireneo, a finales del siglo II, concibe los cuatro evangelios como evidencia histórica del Cristianismo y el número cuatro como algo casi axiomático, es posible creer que estuvo acostumbrado a ver volúmenes que contenían los cuatro [evangelios]'.[7] En 1933, tales comentarios pudieron haber sido considerados demasiado especulativos por muchos biblistas. Durante varias décadas apenas se les prestó atención. Sin embargo, algunos descubrimientos recientes han posibilitado que tales ideas adquieran un suelo más firme, pues ahora podemos estar casi seguros de la existencia de dos antiguos códices que originalmente contenían

4. Esta idea se basaba en la fecha propuesta por Kenyon para el códice de Números y Deuteronomio: 'escrito con buena caligrafía, del siglo segundo, quizás de la primera mitad' (vol. I, p. 8). A.S. Hunt es más cauto y habla de finales del siglo II o comienzos del siglo III, posición ésta que se ha impuesto; sin embargo, nadie duda actualmente que los cristianos usaron el códice en la primera mitad del siglo II, si no antes.

5. Kenyon, *Chester Beatty*, vol. I, p. 12.

6. Véase T.C. Skeat, 'A Codicological Analysis of the Chester Beatty Papyrus Codex of Gospels and Acts (P45)', *Hermathena* 155 (1993) 27-43.

7. Kenyon, *Chester Beatty*, vol. I, p. 13.

los cuatro evangelios canónicos.[8] Las razones teológicas para aceptar el cuádruple Evangelio y la disponibilidad y ventajas pragmáticas de un solo códice para cuatro evangelios escritos no evolucionaron de forma independiente. Canon y códice están de hecho interrelacionados.

8.1. Teorías 'big bang'

Sir Frederic Kenyon no estudió las razones de la preferencia por el códice en el Cristianismo primitivo. Veinte años después, en 1954, C.H. Roberts aceptó el reto en 'The Codex', una publicación de dos conferencias que siguen constituyendo un hito en la investigación moderna.[9] Roberts sugirió que fue el evangelio de Marcos quien proporcionó la inspiración para el uso del códice. El evangelio -decía- fue escrito en Roma como un libro de notas en pergamino. Cuando llegó (pronto) a Egipto, es posible que fuese copiado en papiro, mucho más fácil de adquirir que el pergamino, y así es como pudo haber sido creado el códice en papiro.

Roberts propuso una teoría 'big bang' para explicar la evolución del códice y la preferencia de los primitivos cristianos por este formato: el uso que hizo del códice la iglesia de Alejandría para el evangelio de Marcos fue el gatillo que dio la salida al antiguo uso cristiano del códice. En 1983 fue publicada como monografía una versión completamente revisada y ampliada de 'The Codex', titulada *The Birth of the Codex* y editada por C.H. Roberts y T.C. Skeat.[10] A pesar de otros recientes descubrimientos, este erudito libro sigue siendo el punto de partida de cualquier tratamiento serio de nuestra cuestión: su presentación y valoración de los datos literarios latinos, así como su estadística del códice y del rollo en los pri-

---

8. Un tratamiento completo del tema en el cap. 3.

9. C.H. Roberts, 'The Codex', *Proceedings of British Academy* 40 (1954) 169-204.

10. C.H. Roberts y T.C. Skeat, *The Birth of the Codex* (Londres: Oxford University Press, 1983).

meros siglos cristianos, son de incalculable valor. Sin embargo, el modo de trabajar de los autores fue equivocado en un importante aspecto, pues siguieron buscando un punto de partida más preciso para explicar el nacimiento del códice.

Roberts y Skeat explicaron por qué dejaban a un lado la teoría 'big bang' que expuso el propio Roberts en 1954 y propusieron una alternativa.[11] Se inspiraron en la idea de Liebermann de que los dichos rabínicos fueron puestos por escrito en planchas de papiro (πίνακες), y propusieron la idea de que los dichos de Jesús pudieron haber sido escritos también de ese modo, para acabar evolucionando en una forma primitiva de códice en Antioquía: un 'proto-evangelio'.[12]

En 1994 T.C. Skeat retomó la cuestión.[13] Confesaba que ninguna de las dos hipótesis presentadas en *The Birth of the Codex* había ganado adeptos, por lo que abordó el problema desde un punto de vista diferente. 'En ausencia de pruebas en contra –escribía–, hemos de asumir que los evangelios circularon originalmente del modo habitual, es decir, en rollos de papiro. ¿Qué pudo inducir a la Iglesia a abandonar totalmente el rollo, de forma tan repentina, y a sustituirlo no precisamente por códices, sino por un solo códice que contenía los cuatro evangelios?'[14] La respuesta de Skeat a su pregunta es que la publicación del evangelio de Juan (ca. 100) pudo haber causado una crisis en la Iglesia. Los creyentes pudieron encontrarse ante un dilema: ¿cuándo iba a llegar a su fin la producción de evangelios? En consecuencia, puede que se cruzara correspondencia entre las principales iglesias y que quizá se celebraran conferencias. Y se tomó la decisión de incluir los cuatro evangelios en un códice, 'la nueva forma de libro recientemente creada en Roma', pues habría sido imposible incluirlos en el formato rollo, universalmente utilizado. 'Una vez

11. Ibid., pp. 54-61.
12. Esta hipótesis es estudiada con mayor detalle más abajo (8.5.3).
13. T.C. Skeat, 'The Origin of the Christian Codex', *ZPE* 102 (1994) 263-268.
14. Ibid., 266.

que se tomó la decisión sobre el códice de cuatro evangelios, debió de utilizarse cualquier medio para difundirlo por toda la Iglesia'.[15]

Esta teoría de Skeat plantea más preguntas que las respuestas que ofrece. En realidad, se trata de otra teoría 'big bang', pues propone un solo punto de partida para explicar la aceptación inicial, por parte de la iglesia primitiva, del formato códice y su rápida aceptación y uso. En 1996, David Trobisch publicó una teoría parcialmente similar: el antiguo uso cristiano del códice y de los *nomina sacra* (el distintivo método cristiano de abreviar los 'nombres sagrados', tales como 'Dios' y 'Jesús') sólo puede ser explicado si postulamos la toma de decisiones deliberadas sobre el formato apropiado para los escritos canónicos.[16]

En 1990, Harry Gamble publicó una teoría 'big bang' muy distinta.[17] Gamble afirma que 'debió de haber un desarrollo decisivo, en una sede inicial, en la publicación y circulación de la antigua literatura cristiana, que rápidamente estableció el uso cristiano del códice. Y es posible que dicha evolución tuviera que ver con la autorización religiosa concedida a algún documento cristiano (o documentos cristianos) que por primera vez fuese conocido en forma de códice. Hay buenas razones para pensar que esta concesión estuviera en relación con una primera edición de las cartas de Pablo'.[18]

Tenemos, pues, actualmente sobre la mesa un puñado de teorías 'big bang'. Por desgracia, ninguna de ellas es convincente. Tanto Skeat como Trobisch prevén un nivel más alto de estructura, organización centralizada y tomas de decisión, a comienzos del siglo II,

---

15. Ibid., 267.

16. D. Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel* (Friburgo: Universitätsverlag; Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).

17. H.Y. Gamble, 'The Pauline Corpus and the Early Christian Book', en W. Babcock (ed.), *Paul and the Legacies of Paul* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1990), pp. 265-280. Un resumen de la teoría fue incluido en su *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven y Londres: Yale University Press, 1995), pp. 58-65.

18. Gamble, *Books and Readers*, p. 58.

del que yo creo probable. Creo que no podemos postular la aparición de un códice con cuatro evangelios lo suficientemente pronto como para que fuese el pistoletazo de salida.[19] Y Gamble no me ha convencido de que la colección de las cartas de Pablo en un solo códice persuadiera a *todas* las corrientes del Cristianismo primitivo a adoptar el nuevo formato en códice no sólo para los escritos de Pablo, sino también para los evangelios. E.J. Epp ha mostrado recientemente que, entre los cincuenta y cuatro códices más antiguos de los escritos del NT, el 54 por ciento son evangelios, y sólo el 22 por ciento son paulinos, de modo que el uso de un solo códice para las cartas de Pablo parece haber sido menos influyente de lo que prevé la teoría de Gamble.[20]

La circulación de las cartas de Pablo en un solo códice, el códice de los cuatro evangelios y una variedad de otros factores que mencionaré más tarde ayudaron probablemente a *sustentar* la preferencia cristiana por el códice. Pero ninguna de las hipótesis 'big bang' proporciona una explicación adecuada de la adopción inicial del códice como formato preferido para reproducir loa antiguos escritos cristianos.

8.2. El origen del códice: tres etapas

¿Cómo puede explicarse la antigua 'adicción' cristiana al códice? Recientes descubrimientos ponen de relieve, incluso con mayor solidez, el alcance de esta 'adicción'. Entre 1997 y 1999 fueron publicados otros doce antiguos papiros fragmentarios de los escritos del NT.[21] Todos están en formato códice, no en rollo, que todavía era usado casi generalmente para textos literarios.

19. Véase más arriba cap. 3.
20. E.J. Epp, 'The Codex and Literacy in Early Christianity and at Oxyrhynchus: Issues Raised by Harry Y. Gamble's *Book and Readers in the Early Church*', *Critical Review of Books in Religion* 10 (1997) 15-37, esp. 35.
21. *Oxyrhynchus Papyri*, vols. LIV, LV, LVI. P. Oxy. 4403 = P104-5, fragmentos de Mateo; P. Oxy. 4445-8 = P106-8, fragmentos de Juan; P. Oxy. 4494-4500 = P110-15, fragmentos de Mateo, Lucas, Hechos, Romanos, Hebreos y Apocalipsis.

Procederé hacia atrás, por así decir, desde el momento en que los escribas que copiaban escritos literarios no-cristianos empezaron a preferir el formato códice en lugar del rollo (mi tercera etapa). Expondré a continuación las razones por las que los escribas cristianos empezaron a obsesionarse por el nuevo formato en un periodo muy anterior (segunda etapa). Finalmente, reformularé la pregunta clave (primera etapa): ¿cómo podemos explicar el *inicial y precoz* uso del códice por los escribas cristianos? Como podrá verse, mi idea es que la respuesta a dicha pregunta nos obliga a reconsiderar varios supuestos muy comunes relativos a la transmisión de las primitivas tradiciones cristianas.

Antes de seguir adelante, es necesario comentar la naturaleza de las pruebas y su interpretación. Nuestro conocimiento de la materia contiene lagunas en determinados puntos, y las escasas pruebas de que disponemos son difíciles de interpretar. Las pruebas tienen tres formas. Las referencias a rollos y códices que encontramos en escritores como Marcial y Quintiliano son con frecuencia difíciles de interpretar. Las representaciones iconográficas en retratos, jarrones y relieves de sarcófagos tienen gran valor, pero con frecuencia son estilizadas y pueden haber sido más influidas por convencionalismos iconográficos que por una práctica 'sobre el terreno'. Los ejemplos existentes de pergaminos y códices en papiro, así como sus predecesores, son difíciles de fechar con precisión, pues la paleografía es un arte, no una ciencia. Así que son necesarias una imaginación histórica disciplinada y una considerable precaución.

Para complicar todo esto un poco más, hay un uso muy variado de la terminología, tanto en las fuentes principales como en la literatura secundaria. Por ejemplo, la palabra latina *codex* es utilizada tanto con referencia a un simple pergamino o libro de notas en papiro destinado sobre todo al uso personal cuanto para describir un 'libro' más consistente destinado a ser leído por otros. Aunque algunos escritores modernos usan 'códice' para los dos tipos descritos, yo me referiré al primero como 'libro de notas' y al segundo como 'códice'.

Volvamos ahora a mi tercera etapa. Hasta el año 300 más o menos, casi todos los textos literarios eran 'publicados' o copiados en formato rollo. Pero, en el siglo IV, sólo aproximadamente en el 25 por ciento de los casos seguía siendo utilizado el rollo; y en el siglo V, el porcentaje había disminuido hasta el 10 por ciento.[22] Durante estos siglos, casi todas las copias cristianas de manuscritos bíblicos estaban en formato códice; y lo mismo la mayor parte de manuscritos no bíblicos. Por otra parte, los escribas judíos seguían prefiriendo el rollo.

Aunque el antiguo uso cristiano del códice ha atraído vivamente el interés de los estudiosos, se ha prestado menos atención a las razones por las que los escribas *no-cristianos* adoptaron eventualmente el formato códice. Ese importante paso puede ser concretado con precisión en las décadas en torno al año 300. Recientemente William V. Harris, estudioso bien conocido por sus trabajos sobre los niveles de actividad literaria en la antigüedad, ha arrojado nueva luz sobre este importante cambio.[23]

Según él, no es una simple coincidencia que el paso del rollo al códice para transcribir obras literarias tuviese lugar en torno al año 300, 'un periodo en el que aumentaban con fuerza el número y la respetabilidad de los cristianos'. Hacia finales del siglo III, 'no se percibían contrastes entre la cultura cristiana y los paganos. Ya era posible ser, al mismo tiempo, cristiano y un ardoroso entusiasta de los clásicos, sin grandes tensiones'.[24]

Si Harris es correcto en sus apreciaciones, fue la preferencia de los escribas *cristianos* por el códice para reproducir sus escritos lo que dio mayor empuje al uso de este formato para copiar escritos literarios 'seculares' en torno al año 300. En línea con los puntos de

22. Para más detalles, véase Roberts y Skeat, *Birth*, pp. 36-37. Descubrimientos más recientes, o fechas alternativas para algunos papiros, no alteran el cuadro general.

23. W.V. Harris, 'Why did the Codex Supplant the Book-Roll?', en J. Monfasani y R.G. Musto (eds.), *Renaissance Society and Culture, FS E.F. Price Jr* (Nueva York: Italica Press, 1991), pp. 71-85.

24. Ibid., pp. 74 y 84.

vista de antiguos escritores, Harris acepta que el bajo coste y la facilidad de consulta fueron las ventajas vitales del formato códice, como lo fue también su capacidad cada vez mayor; subraya sobre todo la facilidad de consulta como factor clave.

Sólo en torno al año 300 es plausible postular que la preferencia de los escribas cristianos por el códice pudo haber influido en los escribas no-cristianos. Esto era inconcebible en el primer y segundo siglos, cuando los cristianos eran grupos minoritarios diseminados, y aislados de algún modo de los foros literarios del momento.

Vayamos ahora a lo que considero segunda etapa. En *The Birth of the Codex* (1983), C.H. Roberts y T.C. Skeat restaron importancia a las razones pragmáticas para la aceptación del formato códice, porque querían dar cabida a sus propias teorías 'big bang'. Junto con William Harris, Joseph van Haelst[25] y E.J. Epp,[26] opino que su modo de actuar fue imprudente.

Estoy convencido de que, una vez que los escribas cristianos empezaron a usar el códice, su precoz devoción por el nuevo formato fue sustentada por una variedad de factores pragmáticos, algunos de los cuales serían más influyentes que otros en determinados momentos y en localizaciones particulares.[27] En el capítulo 3 (véase 3.5), publicado por primera vez en 1997, aludí brevemente a las distintas explicaciones pragmáticas que han sido ofrecidas, para exponer a continuación la mía. Decía que los antiguos códices cristianos, fuesen romanos o no, eran muy pequeños y, por tanto, mucho más transportables que los rollos. Los escribas cristianos que preparaban los escritos que debían llevar consigo a lejanos

25. J. van Haelst, 'Les origines du codex', en Alain Blanchard (ed.), *Les débuts du codex*, Bibliologia 9 (Brepols: Turnhout, 1989), pp. 12-35. El artículo de Van Haelst es una amplia valoración crítica de Roberts y Skeat, *Birth*, con nuevas pruebas y reflexiones en determinados puntos.

26. Epp, 'The Codex and Literacy', pp. 15-37. En p. 24 observa que, en 1996, él y yo usamos la expresión 'teoría big bang' con tres meses de distancia entre ambos, pero de forma totalmente independiente.

27. Debo la expresión 'devoción precoz' a Harris, 'Why did the Codex Supplant the Book-Roll?', p. 75.

lugares misioneros, mensajeros y viajeros apreciarían con facilidad las ventajas del códice. Su general postura contracultural los habría hecho más idóneos que sus contrapartidas no cristianas para romper con la casi unánime preferencia por el rollo. También decía que la copia y el uso de las Escrituras del AT en un nuevo formato era una de las formas que tenían los cristianos de expresar su sentido de la 'novedad'. Una vez que empezó a ser adoptado el nuevo formato, su utilidad para coleccionar escritos como los cuatro evangelios y el corpus paulino habría potenciado su valor.

E.J. Epp ha añadido recientemente otra importante consideración. El posible contenido de los códices que llevaban consigo los antiguos misioneros y maestros cristianos (fuese Marcos, los *testimonia* del AT, el corpus paulino o el códice de los cuatro evangelios) es menos importante que la presencia y el uso del códice en sí, 'en aquellas recargadas circunstancias de evangelización y edificación del primitivo Cristianismo (especialmente cuando un respetable visitante se presentaba con esta nueva señal [e.d. un códice] de su vocación)'.[28]

Estos factores contribuían en general a que los escribas cristianos se inclinasen por el uso del nuevo formato códice. Pero todos ellos están relacionados con lo que llamo segunda etapa: la rápida y casi universal aceptación del nuevo formato por las comunidades cristianas. ¿Cómo podemos explicar la primera etapa, es decir, el uso *inicial* del formato códice por los escribas cristianos en un momento en que el rollo en papiro o pergamino era normativo en la sociedad a gran escala?

El rollo estuvo vigente durante mucho tiempo. El rollo en papiro más antiguo hasta el momento fue descubierto en una tumba egipcia fechada en torno al año 3000 a.C. Para desconcierto de los arqueólogos, estaba en blanco, preparado para que lo usara el difunto.[29] El rollo más grande, escrito hacia el 1150 a.C., mide unos

28. Epp, 'The Codex and Literacy', p. 21.

29. Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Sheffield: Academic Press, 2000), p. 24.

43 cm de alto por 40,5 m de largo. Los rollos de cuero podían ser también muy grandes: el Rollo del Templo, el más largo de los documentos del Mar Muerto, mide 8,2 m.[30] Un rollo típico de 18 cm de alto por 6 m de largo podía contener un solo evangelio o el libro de los Hechos, y podía ser sostenido cómodamente entre el pulgar y el índice.[31] La desaparición del rollo fue lenta: sólo en torno al año 300 alcanzó el códice la paridad con el rollo en la producción de libros,[32] pero éste siguió siendo utilizado para elaborar documentos formales hasta el Medioevo e incluso después.

¿Cuándo y por qué fue usado por primera vez el códice? Dado que 'nada procede de la nada', el códice debió de tener sus predecesores. Por tanto, antes de estudiar el origen del códice, debemos hablar de sus predecesores.

8.3. Predecesores del códice

El omnipresente rollo fue obviamente uno de los predecesores del códice en pergamino o papiro, pero hubo otros.[33]

(1) Las tablillas de madera (u ocasionalmente de marfil) tenían un borde en relieve para que no se desplazase la cera.[34] Se les hacía incisiones con un punzón, y podían ser reutilizadas fácilmente nivelando la cera. Las tablillas de cera fueron utilizadas para tomar

30. Ibid., pp. 61-62.

31. Roberts y Skeat, *Birth*, p. 47. Para un buen resumen de los métodos usados en la fabricación de rollos en papiro o pergamino, véase Gamble, *Books and Readers*, pp. 43-48.

32. Para más detalles de los porcentajes aproximados entre los siglos primero y quinto, véase Roberts y Skeat, *Birth*, p. 36.

33. Una primera versión de algunas partes de las secciones 8.3 y 8.4 fue publicada en G.N. Stanton, 'The Early Reception of Matthew's Gospel', en D.E. Aune (ed.), *The Gospel of Matthew in Current Study* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), pp. 53-60.

34. Para un estudio amplio y bien ilustrado de los materiales orgánicos e inorgánicos usados en la antigüedad para la escritura, véase Horst Blanck, *Das Buch in der Antike* (Múnich: C.H. Beck, 1992), pp. 40-63.

notas y redactar informes de todo tipo, incluidos ejercicios escolares. Varias tablillas podían ser unidas usando un cordel que pasaba por los orificios practicados en ellas. La serie de tablillas unidas de este modo era denominada en latín *codex* o *caudex*; los equivalentes griegos eran δέλτος o πίναξ.[35]

Las tablillas de madera cubiertas de cera están representadas en cierto número de retratos y esculturas, sobre todo en varias pinturas murales de Pompeya. Como el rollo, también ellas tienen una larga historia. A partir de la segunda mitad del segundo milenio a.C., ese tipo de tablillas fue usado profusamente en el Próximo Oriente. Han sido descubiertas en lugares tan distantes entre sí como Egipto y el norte de Inglaterra. Un vasto número de ellas fue encontrado en Herculano y en Pompeya.[36] En ocasiones se hallaron hasta diez tablillas cosidas del modo indicado, aunque lo normal habría sido usar cuatro. El poeta romano Marcial, en una obra del año 85, mencionaba una 'tablilla de cera de cinco hojas' (*quinquiplici cera*), una 'tablilla de tres hojas', tablillas de marfil e incluso pergaminos encerados cuya escritura podía ser borrada.[37] Las tablillas enceradas podían ser fácilmente reutilizadas rayendo la cera (quizá un poco caliente) con una espátula. Ocasionalmente se escribía por las dos partes.

Un ejemplo especialmente interesante de una tablilla de cera de dos caras fue sacado a la luz por los arqueólogos en la campaña del 2001 en Vindolanda, cerca de la Muralla de Adriano, al norte de

---

35. Sobre la diferencia entre *codex* (en referencia a las tablillas de madera) y πίναξ, véase M. Haran, 'Codex, *Pinax* and Writing Slat', *Scripta Classica Israelitica* 15 (1996) 212-222. Afirma el autor que, mientras el primero era romano y no aparece mencionado en el Talmud, el πίναξ tenía una historia griega y un formato de 'concertina', y ocasionalmente era usado para otros propósitos, como servir alimentos. El πίναξ es mencionado en varios pasajes talmúdicos, pero nunca fue confeccionado con papiro.

36. Para detalles y más referencias, véase Millard, *Reading and Writing*, pp. 26-29. También A.K. Bowman y J.D. Thomas, *Vindolanda: The Latin Writing-Tablets*, Britannia Monograph Series 4 (Londres: Society for the Promotion of Roman Studies, 1983), pp. 33-35.

37. Marcial, *Epigramas* XIV.4-7.

Inglaterra. En esta tablilla, que data más o menos del año 100 d.C., se escribió presionando con un punzón sobre la cera (que hace tiempo desapareció), pero también se percibe el uso de pluma y tinta en su borde, para facilitar su clasificación.[38]

Lo mismo que el rollo, las tablillas de cera siguieron siendo utilizadas mucho después de que el códice tuviese un uso generalizado. Por ejemplo, están mencionadas en la Regla de san Benito del siglo V como parte del equipo básico de un monje. Una tablilla de cera es descrita en una adivinanza escrita por Aldhelm, obispo de Sherborne, en la última parte del siglo VII:

> De abejas cargadas de miel yo fui el primer nacido, pero en el bosque creció mi capa exterior; mis fuertes lomos vienen de zapatos (las tiras de cuero usadas para coser las tablillas). Una punta de hierro graba un bello diseño con artísticas sinuosidades y, como un arado, deja unos largos y tortuosos surcos.[39]

Del mismo periodo proviene un interesante ejemplo del uso de las tablillas de cera en el proyecto de un libro. Adamnán (Abbot de Jonás 679-704) escribió un relato sobre los Santos Lugares de Palestina. En su prefacio habla de cómo usó tablillas de cera para tomar nota de sus experiencias como informador de peregrinos y para diseñar planos de los lugares que había visitado.[40]

(2) Hasta hace poco era casi unánime la idea de que el uso de las tablillas enceradas era el material de escritorio básico para cartas y documentos en las zonas del imperio romano donde ya no se podía disponer fácilmente de papiro. Sin embargo, la publicación en 1983 y 1994 de un gran número de finas tablillas de Vindolanda

---

38. Esta información procede de una exposición permanente en el museo de Vindolanda. Cuando yo escribía, todavía no había sido publicado el Informe de las excavaciones del 2001, ni había tenido lugar la prometida publicación completa de todas las tablillas encontradas en Vindolanda. Para una información actualizada, consúltese la página web de Vindolanda: www.vindolanda.com.

39. Citado por Janet Backhouse, *The Lindisfarne Gospels* (Londres: Phaidon, 1981), p. 31.

40. Ibid., pp. 31-32.

(Northumberland, Gran Bretaña), fechadas hacia el año 100 d.C., necesita que se revise el anterior punto de vista. Los descubrimientos del citado yacimiento no han recibido todavía la atención necesaria por parte de los estudiosos del NT. Llegaron demasiado tarde para merecer algo más que una simple mención de pasada en el principal estudio de Joseph van Haelst[41] y en el estudio de Harry Gamble.[42]

Las tablillas de Vindolanda son 'finas láminas de suave madera escritas con pluma y tinta', y pueden ser adecuadamente denominadas 'tablillas de una hoja'.[43] La mayor parte de ellas fueron usadas para redactar documentos oficiales, así como para cartas o esbozos de cartas. Sin embargo, al menos una de las tablillas de Vindolanda contiene un texto literario, un verso de Virgilio; otras tres pueden tener carácter literario o semi-literario.[44] A la luz de su publicación, es probable que algunas de las muchas informaciones sobre libros de notas (*pugillaria*) que hallamos en los escritos de los siglos primero y segundo sean referencias a este tipo de tablillas, y no a tablillas de madera encerada, conocidas también como tablillas de punzón.

En 1983, los editores de las tablillas de Vindolanda negaron, por dos razones, que pudieran ser descritas como un códice primitivo: algunas de ellas estaban unidas entre sí en formato 'concertina', y con sólo un par de excepciones parciales sólo había sido escrita una cara. Sin embargo, también observaron que la existencia de un libro de notas de esas características y con ese formato, importante a todas luces para el estudio de la aparición del códice, podía tener cierta relevancia para determinar la evolución de éste.[45]

En 1994 fueron reeditadas las tablillas, junto con los considerables hallazgos de las excavaciones entre 1985 y 1989. Los editores

41. Van Haelst, 'Les origines du codex' (arriba, n. 25), pp. 15-16.
42. Gamble, *Books and Readers*, p. 268 n. 35.
43. Bowman y Thomas, *Vindolanda*, p. 32.
44. A.K. Bowman, *Life and Letters on the Roman Frontier: Vindolanda and its People* (Londres: British Museum, 1994), p. 18.
45. Bowman y Thomas, *Vindolanda*, pp. 40-44.

vieron que los documentos no seguían un formato estándar, si bien la norma para las cartas era el formato en díptico, con la dirección escrita en el reverso de la mitad derecha del díptico.[46] De forma algo sorprendente, los editores no hicieron más comentarios sobre la relación de este tipo de tablillas con los orígenes del códice. Pero en este momento hay pocas dudas de que, con las finas tablillas de Vindolanda de ca. 100 d.C., escritas con pluma y tinta, contamos con ejemplos de libros de notas que son claros candidatos a ser considerados *uno* de los precursores del códice.[47]

A lo largo del año 2001 fueron descubiertas en Vindolanda unas 1.400 tablillas de folio, pero sólo cerca de 300 eran tablillas de punzón enceradas. Sin embargo, se han hallado unas 300 plumas de punzón, por lo que quizá los números son engañosos.[48] Las excavaciones del 2001 sacaron a la luz 35 tablillas de folio y 17 tablillas de punzón.

Un pequeñísimo número de tablillas de folio similares han sido encontradas en otras partes de Bretaña, en Dacia y en Vindonissa (Suiza). Una hallada entre las cartas de Bar Kokbá es especialmente importante. Contiene una carta de 'Shimo'on Bar Kosiba, Príncipe de Israel, a Jonatán y Masabalda' referente a tres asuntos. La fina hoja de madera, escrita el 134 o 135, fue escrita en la mitad inferior, por lo que pudo estar doblada. Hay nueve renglones en la parte derecha y ocho en la izquierda. El editor, Y. Yadin, observa que la práctica de la escritura en madera estaba extendida por todo el

46. A.K. Bowman y J.D. Thomas, *The Vinolanda Writing-Tablets: Tabulae Vindolandenses* II (Londres: British Museum, 1994) pp. 40-46.

47. Bowman, *Life and Letters*, p. 10 observa que, teniendo en cuenta que hablamos de tablillas para la escritura que estaban siendo desenterradas en los años 90, las conclusiones sólo pueden ser experimentales y provisionales.

48. En una presentación oral durante un seminario SNTS en Durham (agosto de 2002), el Prof. J.D. Thomas mencionó que, mientras las tablillas enceradas eran un excelente combustible, las tablillas de folio no arderían con facilidad.

49. Y. Yadin, 'Expedition D', *Israel Exploration Journal* 11 (1961) 41-42. Véase también Haran, 'Codex, *Pinax* and Writing Slat', 212-222.

Oriente, e incluso es mencionada a veces en la literatura rabínica.[49] La firma no se corresponde con el tipo de letra de la propia carta: como ocurre en una de las cartas de Vindolanda (la llamada Claudia Severa), y como el propio Pablo indica en Ga 6,11, el remitente dictaba la carta y después simplemente la 'firmaba'.

A diferencia de las tablillas de madera encerada, la tablilla folio no podía ser fácilmente reutilizada. Era demasiado sutil y endeble como para poder borrar la tinta. Sin embargo, eran ligeras y podían ser unidas, a veces en formato 'concertina'. Era posible escribir en ambas caras (y a veces era utilizado el reverso, especialmente para escribir la dirección del destinatario). Hay que tener en cuenta que había cierto grado de coincidencia entre la tablilla encerada y la tablilla folio, por lo que parece que fue usada para ambas la misma palabra latina: *pugillaria*.[50] La montura de algunas de las tablillas enceradas de Vindolanda estaba marcada con tinta, bien para ofrecer un resumen del contenido, bien para ayudar al proceso de clasificación. La cera estaba tan incrustada que ha dejado marcas en el fondo de la madera. Aunque hace tiempo que ha desaparecido la cera, todavía se puede leer algo; a veces la escritura procede de más de un documento. Ocasionalmente se usaba tinta en las tablillas de punzón o de cera de Vindolanda.[51]

Aunque existen ciertas líneas de continuidad entre las tabillas enceradas o las de folio y el códice, las diferencias también son obvias. Como ocurre con el códice, los materiales usados en ambos casos para escribir iban en un pequeño formato de 'página'; ocasionalmente era utilizado también el reverso. Aunque algunas 'páginas' individuales eran a veces unidas entre sí para formar una especie de 'folleto', el resultado final era tosco e inadecuado para algo más que notas, borradores y bocetos.

50. Bowman y Thomas, *Vindolanda*, p. 43.

51. Véase Robin Birley, *Roman Records from Vindolanda on Hadrian's Wall*, Roman Army Museum Publications for the Vindolanda Trust (Carvoran: Greenhead, 1999[3]), pp. 21-22.

(3) El tercero y más directo predecesor del códice fue el libro de notas en pergamino o papiro (*membranae*, μεμβράναι).[52] Aunque los más antiguos ejemplos *existentes* proceden de finales del siglo II o del siglo III, hay datos literarios que confirman que fueron usados mucho antes.[53]

Unos comentarios de Quintiliano en torno al año 90 son especialmente importantes:

> Es mejor escribir sobre cera, debido a la facilidad que ofrece para borrar lo escrito, aunque una vista débil puede hacer deseable el empleo de páginas en pergamino (*membranae*) con preferencia a... Pero empleemos el que empleemos, debemos dejar páginas en blanco para poder añadir cosas cuando lo deseemos (*Inst. Or.* X.3.31-32)[54]

Las tablillas enceradas y las páginas en pergamino se distinguen claramente. Las referencias a páginas dejadas en blanco en la parte izquierda y a la mejor visibilidad de la escritura con tinta sobre pergamino confirman que Quintiliano era consciente de las considerables ventajas del libro de notas. El uso del pergamino no parece ser una innovación, aunque este pasaje hace presentir que la tablilla encerada era la norma en tiempos de Quintiliano.

Sólo hay pruebas limitadas de la existencia de libros de notas en pergamino o papiro a comienzos del siglo I. Las palabras atribuidas a Pablo en 2 Tim 4,13 proporcionan una sólida base a su existencia una o dos décadas antes de que Quintiliano escribiese.

52. Cf. J. van Haelst: 'Le carnet de parchemin est une étape intermédiaire indispensable entre la tablette de cire et le codex. Ce sont ses feuilles qui, multipliés selon les besoins, pourront éventuellement contenir une oeuvre littéraire de quelque étendue'. 'Les origines du codex', p. 20.

53. Para detalles y bibliografía, véase Roberts y Skeat, *Birth*, pp. 15-23 y Van Haelst, 'Les origines du codex', p. 18. Parte de un probable libro de notas en pergamino ha sido hallado en Dura-Europos y fechado en el siglo I a.C. o d.C. Véase Bowman y Thomas, *Vindolanda*, p. 43.

54. 'Scribi optime ceris, in quibus facillima est ratio delendi, nisi forte visus infirmior membrabarum potius usum exiget... Reliquendae autem in utrolibet genere contra erunt vacuae tabellae, in quibus libera adiciendi sit excursio'.

'Cuando vengas –escribe 'Pablo' a Timoteo–, tráete el abrigo de viaje que dejé en Tróade, en casa de Carpo, y los libros en formato rollo (τὰ βιβλία), especialmente mis libros de notas en pergamino (μάλιστα τὰς μεμβράνας)'.[55] Esta frase ha provocado numerosos estudios del tema.[56]

¿Eran dos grupos de escritos los mencionados, como sugiere mi traducción, o se trataba de uno solo? T.C. Skeat recibió muy poco apoyo cuando sugirió que sólo era aludido un grupo de escritos, libros de notas en pergamino: interpretó μάλιστα como 'para ser precisos, a saber, me refiero'.[57] Sin embargo, la mayor parte de los expertos acepta que τὰ βιβλία es una referencia general a escritos, casi ciertamente en formato rollo, y que τὰς μεμβράνας alude a escritos en un formato distinto, de los que el escritor está especialmente ansioso.

¿A qué hace referencia τὰς μεμβράνας? El término μεμβράνα es un préstamo latino transliterado al griego, pues no existía en esta lengua una palabra equivalente.[58] Ya hemos observado que Quintiliano usó *membrana* para designar un libro de notas en pergamino, y éste es aquí claramente su sentido.[59]

---

55. Véase Michael McCormick, 'Typology, Codicology and Papyrology', *Scriptorium* 35 (1981) 331-334.

56. Véase especialmente el estudio y las referencias en I.H. Marshall, *The Pastoral Epistles*, ICC (Edimburgo: T.&T. Clark, 1999), pp. 818-821.

57. T.C. Skeat, 'Especially the Parchments: A Note on 2 Timothy iv.13', *JTS* 30 (1979) 173-177. Véase también Roberts y Skeat, *Birth*, p. 22. Esta posible interpretación de μάλιστα ni siquiera es mencionada en BDAG. Sin embargo, E.R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (Tubinga: Mohr, 1991), p. 164 n. 168 concede que Skeat pueda tener razón, y hace referencia a Ga 6,10; 1 Tim 4,10; también Fil 4,22; Flm 16; 1 Tim 5,8.17; Tit 1,10.

58. Más detalles en Van Haelst, 'Les origines du codex', p. 17. Observa este autor que el término κῶδιξ, transliteración del latín 'codex', se encuentra en el periodo bizantino, pero no se refiere a un libro que contiene obras literarias, fueran eclesiales o seculares, sino más bien a un registro de impuestos, una colección de documentos, inventarios o archivos.

59. Plinio nos informa de que su tío solía trabajar con un esclavo a su lado sosteniendo un libro y unos libros de notas (*libro et pugullaribus*). *Ep.* III.5.15.

¡Ojalá supiéramos lo que contenían esos libros de notas en pergamino! El contexto nos proporciona algunas claves, pero no una respuesta clara. 'Pablo' acaba de recordar a Timoteo la importancia de las Escrituras y proporciona una lista de los usos que había que darles (2 Tim 3,14-17). Así pues, es probable que τὰ βιβλία incluyese rollos de las Escrituras del AT. ¿Cuántos rollos podría haber llevado consigo Timoteo, si sumamos el abrigo de viaje y sus propios enseres? Seguramente no muchos. Por ello, como complemento a un pequeño número de rollos, los libros de notas en pergamino podían haber contenido *extractos* de la Escritura, quizá también algunos 'dichos dignos de confianza' (cf. 2 Tim 2,11) y borradores de cartas. Volveremos más adelante sobre este interesante tema.

No es de extrañar que no hayan sobrevivido ejemplos de libros de notas en pergamino o papiro procedentes del siglo I. Estos libros fueron usados para cartas, notas ocasionales y documentos de varios tipos, pero no para escritos que pudieran ser conservados por una generación posterior. Para esto seguía siendo la norma el rollo, tan cuidadosamente elaborado. Aunque Quintiliano y 2 Tim 4,13 hablan de pergaminos, es probable que en aquel tiempo existieran también libros de notas en papiro, especialmente en Egipto y en el Este, donde este material se podía conseguir con facilidad; no deberíamos pensar que uno evolucionó a partir del otro.[60] Los dos tipos de libro de notas hallados en Vindolanda confirman que la disponibilidad local del material determinaba su uso. En la frontera septentrional del imperio romano no habría sido fácil encontrar papiro, y habría costado mucho preparar el pergamino. El enorme número de tablillas de punzón enceradas y de tablillas de folio para tinta (más de 1.700 en total en el 2002) halladas en el húmedo suelo de Vindolanda ponen en tela de juicio la idea habitual de que en la antigüedad los niveles de actividad literaria eran muy limitados.

---

60. Véase E.G. Turner, 'The Priority of Parchment or Papyrus?', en su *The Typology of the Early Codex* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1977), pp. 35-54. Turner cuestiona el antiguo punto de vista de que los códices en pergamino precedieron a los elaborados con papiro.

La evidencia del amplio uso de diferentes tipos de libros de notas confirma que, para mucha gente del mundo grecorromano, dichos libros formaban parte de la vida diaria. Todavía no estamos en condiciones de determinar con seguridad cómo, por qué y cuándo el códice en papiro o pergamino evolucionó a partir de los distintos libros de notas mencionados más arriba. En cualquier caso, habremos de pensar más en una evolución gradual que en un factor 'disparo de salida'.[61]

8.4. Los primeros códices para uso 'literario'

Ya para finales del siglo I d.C., el códice era usado por un reducido número de autores no-cristianos para elaborar escritos de mayor entidad que notas, documentos, borradores y cartas. Como veremos dentro de poco, algunos de estos escritos eran literarios: es un error deducir de los orígenes del códice que este formato estaba reservado a escritos ocasionales o a libros de notas.[62]

En la actualidad hay dos rivales que se disputan el honor de ser el códice existente *más antiguo*: P. Oxy. 30, un códice latino en pergamino, más o menos del año 100, conocido generalmente como *De Bellis Macedonicis*,[63] y P52, el famoso fragmento de papiro de Jn 18, que habitualmente es fechado en torno al año 125. Aunque P. Oxy. 30 es fragmentario, se aprecia con claridad que es un escrito histórico. No se trata de una simple serie de notas ocasionales (¡como tampoco en el caso del evangelio de Juan!).

¿Fueron los cristianos los primeros en utilizar el formato códice, adoptado sólo después por escribas no-cristianos? Los ejemplos

61. Roberts y Skeat, *Birth*, p. 10 observan correctamente que el paso del papiro al pergamino ocurrió de forma muy distinta (y totalmente independiente) a la transición del rollo al códice. Conceden la posibilidad de que el códice en papiro y el códice en pergamino pudieran haber evolucionado paralelamente.

62. Roberts y Skeat, *ibid.*, p. 5 n. 1 observan que es un grave error describir el códice en papiro como una 'forma bastarda'.

63. Turner, *Typology*, pp. 38.93 lo fecha a comienzos del siglo II; J. Mallon (citado por Turner, p. 128), a finales del siglo I.

más antiguos que acabamos de mencionar no plantean esta pregunta. Su datación paleográfica no es segura, y en cualquier caso hay pruebas de un uso anterior, no cristiano, del códice que hay que sopesar en detalle.

El año 85 hablaba el poeta romano Marcial de la existencia de códices en pergamino para viajeros: 'ediciones de bolsillo' de Homero, Virgilio, Cicerón, Tito Livio y Ovidio, a los que se refiere con las palabras *in membranis* (en formato folio de pergamino) o *in pugillaribus membraneis* (páginas de pergamino portátiles; *Epigramas* I.2 y XIV.184-192). En los concisos versos de Marcial sobre estas 'ediciones de bolsillo' no hay indicio alguno de que se trate de novedades, de una innovación reciente. En su influyente obra *The Birth of the Codex*, C.H. Roberts y T.C. Skeat opinan que el experimento de Marcial 'nació muerto'.[64] En un comentario de este punto de vista, igualmente memorable y válido a mi juicio, Joseph van Haelst no se lo toma en serio: 'C'est excessif'.[65]

Tenemos unos pocos códices de escritos no-cristianos fechados en el siglo II. Aunque suman sólo el 2 por ciento del total (el resto está en rollos), no deberían ser dejados aparte como resultado de un experimentó que nació muerto. Uno de los códices del siglo II es un pergamino latino (P. Oxy. 30, citado más arriba). Hay tres códices griegos en pergamino; y 14 son códices griegos en papiro. Muchos son escritos literarios.[66]

P. Petaus 30 (publicado por primera vez en 1969) es particularmente interesante.[67] Esta carta griega, que puede muy bien datar del siglo II (pero sin poder precisar más), habla de ocho códices en pergamino que fueron comprados y de seis más que no lo fueron.

---

64. Roberts y Skeat, *Birth*, p. 29.

65. Van Haelst, 'Les origines du codex', p. 21.

66. Véanse las listas, ligeramente diferentes, con numerosos detalles en Roberts y Skeat, *Birth*, p. 71 y en Van Haelst, 'Les origines du codex', pp. 23-25.

67. Edición crítica en U. y D. Hagedorn y L.C. y H.C. Youtie (eds.), *P. Petaus: Das Archiv des Petaus*, Pap. Colon., vol. IV (Colonia y Opladen: Westdeutscher Verlag, 1969).

Julio Plácido a su padre Herculano. Saludos.
Zeus ha estado con nosotros y nos ha mostrado seis códices en pergamino (τὰς μεμβράνας ἕξ). No elegimos ninguno de ellos, pero cotejamos otros ocho, por los que pagué una suma de cien dracmas... Te deseo buna salud.

P. Petaus 30 'implica la presencia de un librero ambulante que ofrece *membranae* literarias'.[68] Como ocurría con Marcial, no hay indicios de que estos códices fácilmente transportables fuesen una innovación. El ambiente social reflejado en la carta es importante: estos códices formaban parte de una tienda de libros *móvil*. Recordemos que Marcial habla de ediciones de bolsillo de códices literarios (*membranae*) útiles para los *viajeros*. Parece que los primitivos códices no-cristianos fueron utilizados para una variedad de escritos, incluidas las obras literarias del 'canon clásico' de la época. Por lo que podemos conjeturar, empezaron a ser populares entre los viajeros.[69]

Tomados en su conjunto, los materiales literarios existentes sugieren que los códices para escritos de cierta entidad no eran desconocidos en círculos no-cristianos en la segunda mitad del siglo I, es decir, en la época de composición de los escritos del NT. No es improbable que, por esta época, la invención del formato códice por parte de escribas cristianos hubiese sido imitada y desarrollada por escribas no-cristianos, aunque de un modo limitado.[70] También

68. E.G. Turner, *Greek Papyri* (Oxford: Clarendon, 1980²), p. 204.

69. Basándose en su análisis de los códices no-cristianos del siglo II, Michael McCormick sugiere que el nuevo formato estaba dirigido a algunos doctores y maestros de la antigüedad. Dada su frecuente movilidad, habrían considerado muy manejable el formato códice. 'Typology, Codicology and Papyrology', pp. 331-334.

70. Algunos escritores más recientes han sido poco proclives a aceptar el punto de vista de Roberts y Skeat, *Birth*, de que los cristianos inventaron el códice. Véase, p.e., Robin Lane Fox, 'Literacy and Power in Early Christianity', en A.K. Bowman y Greg Woolf (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World* (Cambridge: University Press, 1994), p. 140; Epp, 'The Codex and Literacy' (véase arrina n. 20), pp. 15-16, quien afirma que ahora duda más que en alguna de sus anteriores publicaciones.

lo contrario es posible: por propios motivos, los escribas cristianos pudieron haber imitado una innovación introducida por una minoría de sus contrapartidas seculares. O bien escribas cristianos y no-cristianos empezaron a experimentar, más o menos al mismo tiempo, con libros de notas de mayor entidad (es decir, códices), pero de forma totalmente independiente; sólo en círculos cristianos se implantó la preferencia por el nuevo formato y acabó convirtiéndose en norma más que en excepción. Creo que esta última posibilidad es más probable.

En la actualidad existe un punto de vista consensuado: los autógrafos y las más antiguas copias de escritos cristianos estaban en rollos; y a finales del siglo I más o menos, los escribas cristianos se inclinaron por el códice bajo la influencia de un hipotético 'big bang'. Ya hemos visto que ninguna de las teorías 'big bang' acaba de convencer. ¿Existe una razón más plausible por la que los cristianos prefiriesen por vez primera el códice? Como hemos observado líneas arriba, parece que hubo varios factores que sustentaron la 'adicción' al códice (mi etapa segunda), pero ¿cómo empezó a suceder esto (mi etapa primera)? Más aún, ¿es posible que el códice fuese usado para reproducir el primer escrito cristiano?

8.5. Primeros libros de notas cristianos

Ya hemos visto que, en el siglo I, hubo varias clases de libros de notas que fueron precursores del códice. Fueron utilizados para todo tipo de escritos 'no literarios' a lo largo y ancho del imperio romano, desde el Próximo Oriente a Vindolanda, en el lejano noroeste. Como hemos podido comprobar, en la última parte del siglo I, el mismo término *membranae* fue usado en latín y en griego tanto para un libro de notas (Quintiliano; 2 Tim 4,13) como para un códice 'literario' (Marcial; P. Petaus 30). Mirando hacia atrás, el uso de códices para escritos de mayor entidad que unas simples notas circunstanciales fue una evolución completamente natural. Sin embargo, la preferencia por el rollo para obras literarias estaba tan

profundamente enraizada que un cambio de formato difícilmente pudo aceptarse como algo natural en el siglo I.

En las décadas posteriores a la Pascua, los seguidores de Jesús debieron de usar, casi con toda certeza, más de un tipo de libro de notas: en algunos lugares tablillas enceradas; en otros, tablillas de folio de madera; y en otros, libros de notas en papiro o pergamino (también, por supuesto, hojas sueltas). El uso regular que hacían de ellas los cristianos para distintos propósitos debió de animarles a utilizar libros de notas de mayor entidad (es decir, códices) para reproducir sus escritos con vocación de permanencia. Y, dado que los cristianos constituían una minoría (en parte, grupos contraculturales con escasas pretensiones literarias), el uso del códice con preferencia al rollo no implicaba un cambio decisivo de actitud. En resumen, es mejor pensar en una evolución gradual del 'libro de notas' al 'códice' que en una evolución 'big bang' *ex nihilo*. Esta explicación del inicial uso cristiano del códice (mi etapa primera) es más plausible que cualquier otra de las alternativas ofrecidas. ¡La teoría es al mismo tiempo sencilla y elegante! ¿Pero dónde están las pruebas?

Antes de nada debo confesar que, a excepción de 2 Tim 4,13, no tenemos pruebas explícitas de que los cristianos del siglo primero o incluso de comienzos del segundo usasen libros de notas. Pero seguramente la primera carta de Pablo a los Tesalonicenses (en torno al año 50) no fue el primer escrito cristiano. Por entonces, durante un par de décadas, pudieron ser utilizados libros de notas para diferentes propósitos cristianos. Hablaré a continuación de tres posibilidades.

8.5.1. Extractos y testimonios de la Escritura

Lucas recuerda que Jesús leyó de un rollo del profeta Isaías en la sinagoga de Nazaret, su patria chica (Lc 4,16-20). La mayoría de las traducciones usan aquí correctamente el término 'rollo', y no el de 'libro' de la King James Version de 1611 e incluso de la Revised Standard Version de 1946. ¿Pero qué sucedió en el inmediato periodo pospascual?

Sabemos muy poco de los años 30 y 40 del siglo I, pero hay datos suficientes para confirmar que, en esas décadas, los misioneros o maestros cristianos no siempre tuvieron fácil acceso a las sinagogas locales para consultar rollos de las Escrituras. En cualquier caso, pocos de ellos sabrían leer. Hacer sus propias copias resultaría caro en dinero y tiempo; y no era fácil transportar durante sus arduos itinerarios cantidad de rollos de las Escrituras favoritas de los cristianos, como Salmos e Isaías. Así que es probable que se usasen libros de notas con extractos de las Escrituras, tan importantes para la predicación y la enseñanza en el Cristianismo primitivo.

El primitivo uso cristiano de colecciones de textos de la Escritura, sobre todo de extractos y *testimonia* (textos para demostrar la veracidad de las reivindicaciones cristianas relativas a Jesús) atrae actualmente el continuo interés de los especialistas. En 1889, Edwin Hatch sugirió que los antiguos cristianos harían suya la práctica judía de recopilar extractos de pasajes bíblicos, pero su propuesta llamó poco la atención.[71] En 1916 y 1920, J. Rendel Harris postuló la existencia en la primitiva iglesia de un solo *Libro de Testimonios*, una recopilación de pasajes de la Escritura, creada por varios escritores cristianos, que servían de 'pruebas' de sus convicciones.[72] Aunque su obra llamó mucho la atención, la mayor parte de los estudiosos consideró su teoría excesivamente especulativa. Sin embargo, merece la pena tener en cuenta que el punto de vista de Rendel Harris era menos rígido de lo que suponían muchos de sus críticos: admitía ediciones, ampliaciones y cambios en el contenido del *Libro de Testimonios*.[73]

El cambio hacia un punto de vista más favorable sobre la hipótesis tuvo lugar con la publicación en 1956 de 4Q Testimonia (conocido ahora como 4Q175) y con un espléndido estudio de

71. E. Hatch, *Essays in Biblical Greek* (Oxford: Clarendon, 1889). Debo esta referencia a T.H. Lim, *Holy Scripture in the Qumran Communities and the Pauline Letters* (Oxford: Clarendon, 1997), pp. 151-152.

72. J. Rendel Harris, *Testimonies*, 2 vols. (Cambridge: University Press, 1916-1920).

73. Véase Martin C. Albl, *"And Scripture Cannot be Broken": The Form and Functions of the Early Christian Testimonia Collections* (Leiden: Brill, 1999), p. 20.

J.A. Fitzmyer que apareció el año siguiente: '4Q Testimonia and the New Testament'.[74] En una simple hoja de cuero, alguien recopiló para uso personal varios pasajes del AT, yuxtaponiéndolos. 4Q175 es una pequeña antología judía de textos de la Sagrada Escritura relacionados entre sí. George Brooke ha mostrado de forma convincente que hacen referencia a figuras escatológicas del profeta, Mesías real y sacerdote.[75]

4Q176 (conocido también como 4Q *Tanhumim*) es también muy importante para nuestros propósitos. Ha sido hallado un gran número de fragmentos de extractos de Is 40-55. Todos los extractos se refieren a las promesas de Yahvé de 'consolar' a su pueblo afligido.[76] Tenemos, pues, datos evidentes de que poco antes del siglo I eran coleccionados temáticamente extractos de diversos pasajes de la Escritura.

Existe un equivalente cristiano que con frecuencia ha sido pasado por alto. La publicación de 4Q175 ha desembocado en un creciente interés por el Papiro Rylands Griego 460 (PRG 460), publicado por C.H. Roberts en 1936 y recientemente examinado en detalle por Alessandro Falcetta.[77] Tenemos en él un ramillete de textos de los LXX relacionados entre sí, y yuxtapuestos sin comentarios en dos folios de formato códice sencillo. La temática que vincula entre sí a los pasajes recuerda de forma sorprendente a 4Q175. Aunque este papiro es probablemente de comienzos del siglo IV, proporciona datos que evidencian el primitivo uso cristiano de colecciones escritas de textos de la Escritura relacionados temáticamente. Falcetta ha

74. J.A. Fitzmyer, *TS* 18 (1957) 513-537; reimpresión en J.A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Londres: Chapman, 1971), pp. 59-89.

75. G. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context* (Sheffield: JSOT, 1985).

76. Véase C.D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture* (Cambridge: University Press, 1992), pp. 76-77, y su 'The Importance of 4Q Tanhumim (4Q176)', *RevQ* 15/60 (1992) 569-582, más detallado.

77. C.H. Roberts, 'Two Biblical Papyri in the John Rylands Library, Manchester', *BJRL* 20 (1936) 241-244; A. Falcetta, 'A Testimony Collection in Manchester: Papyrus Rylands Greek 460', *BJRL* 83 (2001) 3-19.

propuesto que PRG 460 contenía originalmente cuatro secciones de textos, ocupando cada una una 'página' de los dos folios escritos por ambas partes. 'Podemos pensar que otros folios de idéntica forma iban cosidos para crear un libro de testimonia. Cada folio pudo haber tratado de un determinado tema'. A la luz de 4Q175 (un folio monotemático), opino que es muy plausible la teoría de Falcetta.

Es muy improbable que PRG 460 fuese la única colección cristiana de textos de la Escritura. Para demostrar la existencia de éstos en el periodo pospascual, Martin C. Albl ha propuesto una impresionante argumentación de carácter acumulativo. Distingue claramente entre colecciones de *testimonia*, 'que sirven para "demostrar" al estilo forense un determinado punto', y otras colecciones de pasajes de la Escritura usadas en la iglesia primitiva para distintos propósitos.[78] Albl proporciona gran cantidad de datos de los ámbitos grecorromano y judío para demostrar la popularidad de los extractos de escritos valiosos,[79] y estudia con amplitud la existencia de colecciones de *testimonia* en el periodo patrístico y en los propios escritos del NT.

Para nuestros propósitos son especialmente importantes dos vías argumentativas de Albl. Este autor establece los siguientes criterios para detectar colecciones *escritas* de pasajes de la Escritura: '(1) citas que se apartan considerablemente de textos conocidos de la Escritura (LXX o recensiones de los LXX, Texto Masorético), especialmente en una dirección cristianizadora; (2) citas compuestas; (3) falsas atribuciones; (4) uso de la misma serie de textos en autores independientes; (5) comentarios editoriales o interpretativos que indican la existencia de una colección; (6) evidente desconocimiento del contexto bíblico de una cita; (7) uso de los mismos comentarios exegéticos en autores independientes.[80]

Timothy Lim ha defendido recientemente un punto de vista parecido. Observa que, en la cita de Isaías de Lc 4,18-19, partes de

78. Albl, *'And Scripture Cannot be Broken'*, p. 6.
79. Véanse también los ejemplos citados por Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, pp. 74-76.
80. Albl, *'And Scripture Cannot be Broken'*, p. 66.

Is 61,1 y 58,6 son citadas *en este orden*. 'Es posible que Jesús leyese los versos de Is 61 y 58 no de un texto bíblico de Isaías, sino de una colección de extractos usada en la liturgia'.[81] Aunque no estemos convencidos de que el contenido de Lc 4,18-19 pueda remontarse a Jesús, lo que Lim quiere hacer ver sigue manteniéndose en pie.

Si los seguidores de Jesús dispusieron de colecciones *escritas* de extractos de la Escritura antes incluso de que Pablo escribiese 1 Tesalonicenses (ca. 50), estarían reproducidas en uno de los formatos de libro de notas descritos más arriba. Dado que los *testimonia* y los extractos de la Escritura jugaron un papel tan importante en las más antiguas comunidades cristianas, podemos pensar en la posibilidad de que el habitual libro de notas familiar siguiese en vigor y evolucionase como forma de códice apta para escritos de más envergadura, *en lugar del rollo*.[82] Tenemos, pues, una sencilla explicación del *inicial* uso cristiano del formato códice.

En décadas recientes, a raíz de la publicación de los rollos del Mar Muerto, se ha intensificado el interés por el primitivo uso cristiano de la Escritura. Pero pocos expertos se han parado a pensar en los medios que utilizaron los seguidores pospascuales de Jesús para adquirir y conservar su conocimiento de las Escrituras, que ellos interpretaban de manera tan creativa a la luz de sus nuevas convicciones.[83] Es improbable que muchos tuvieran garan-

81. Lim, *Holy Scripture in the Qumran Communities*, p. 55.

82. Así también Albl, *'And Scripture Cannot be Broken'*, pp. 98-99. Mis propios comentarios anteriores, en una línea de pensamiento muy similar y publicados en 1997, están incluidos en la p. 84. Parece que Albl y yo hemos llegado a idénticas conclusiones de forma independiente. También H.Y. Gamble admite que que el códice pudo haber sido usado por primera vez por los cristianos para reproducir *testimonia* de la Escritura, pero opina que fue la colección de las cartas de Pablo a comienzos del siglo II (o quizás antes) la que estableció el modelo de uso del códice; *Books and Readers*, p. 65.

83. Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, pp. 74-75, es una excepción. Sugiere este autor que, cuando Pablo 'se encontraba con pasajes que prometían ser útiles en el futuro, presumiblemente los ponía por escrito en su tablilla encerada manual, o quizá lo hacía directamente en un folio suelto de pergamino'.

tizado el acceso a los rollos de la Escritura conservados en las sinagogas. No hay duda de que algunos pasajes favoritos de la Escritura serían memorizados y transmitidos oralmente, pero una teoría 'pan-oral' no tiene en cuenta la prevalencia de extractos escritos de autores 'clásicos' en los mundos grecorromano, judío y cristiano antiguo.

8.5.2. Borradores y copias de cartas

En una de sus cartas a su amigo Paeto, Cicerón escribe lo siguiente (46 a.C.): 'Acabo de ocupar mi sitio en la mesa; son las tres y estoy garabateando en mi libro de notas una copia de esta carta que te envío' ('ad te harum exemplum in codicillis exeravi'; *Ad Fam.* 9.26.1).[84] El contenido de la carta no es especialmente notable, pero Cicerón guarda una copia en un libro de notas, como algo natural. Esto no era en modo alguno inusual.

Si las cartas de Pablo hubiesen sido conservadas en un libro de notas, como en el caso de Cicerón, habría sido un poderoso incentivo utilizar la forma evolucionada de ese formato, e.d. el códice, en la primera edición de dichas cartas, que probablemente fue llevada a cabo por un colaborador del apóstol poco después de su muerte.[85] Para editar una colección de cartas el año 85 d.C. (supongamos), el códice habría sido más adecuado que el rollo, pues un rollo de tamaño estándar no habría podido contener todas las cartas.[86]

Los borradores de cartas 'literarias' más formales eran generalmente pasados del libro de notas a rollos de pergamino o papiro.

---

84. Debo esta referencia a Richards, *The Secretary* (arriba n. 57), p. 165 n. 169. Su meticuloso examen de los primeros datos relativos a los convencionalismos en la redacción de cartas pone de relieve que 'en el mundo antiguo era algo muy deseable hacer copias de las cartas' (p. 6). Véase también David Trobisch, *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins* (Mineápolis: Fortress, 1994), pp. 56-57.

85. Trobisch, *Letter Collection*, opina que el propio Pablo reunió Romanos, 1-2 Corintios y Gálatas, que las editó y envió como una unidad a algunos amigos de Éfeso. Pero la teoría no convence, a pesar de ofrecer muchos puntos de interés.

86. Así también Gamble, *Books and Readers*, pp. 62-63.

Pero esto pudo no haber sucedido con las cartas de Pablo (ni siquiera quizá con sus principales cartas). Pablo y sus colaboradores estaban implicados en una tarea misionera frenética, y puede que tuvieran otras prioridades. Pienso que hemos de tener en cuenta la posibilidad de que al menos algunas cartas de Pablo circulasen originalmente en un formato de libro de notas más bien que en rollos. Dado la amplia difusión de los libros de notas mencionados líneas arriba, es muy probable que Pablo y sus colaboradores y secretarios (y otros cristianos redactores de cartas) usasen este formato para tomar notas preliminares, hacer borradores o copiar cartas, así como para coleccionar textos de la Escritura.[87]

Aunque los expertos no están muy dispuestos a admitir que el hecho de que Pablo usase un secretario es importante para cuestiones de autoría,[88] el uso de libros de notas es raramente tenido en cuenta. Creo, sin embargo, que es relevante para estudiar algunos de los complejos problemas planteados por las cartas de Pablo. Por ejemplo, ¿cómo explicar la yuxtaposición percibida en Efesios de líneas de pensamiento paulinas y no-paulinas? John Muddiman ha reabierto recientemente esta cuestión proponiendo que una carta auténticamente paulina (a los de Laodicea) fue editada y a continuación difundida, con la intención de ajustar la tradición paulina a la situación imperante en el momento y el lugar en que fue compuesta.[89] Quizá esta atractiva teoría sería más plausible si tuviésemos en cuenta la posibilidad de que la carta auténtica original existiese sólo como borrador en un libro de notas (un borrador que fue ampliado por uno de los colaboradores o seguidores cercanos de Pablo).

87. Así también Richards, *The Secretary*, pp. 161-165.191, y K.P. Donfried, 'Paul as ΣΚΗΝΟΠΟΙΟΣ and the Use of the Codex', en su *Paul, Thessalonica and Early Christianity* (Londres: T.&T. Clark, 2002), pp. 293-304.

88. Véase especialmente Richards, *The Secretary*, passim.

89. John Muddiman, *The Epistle to the Ephesians* (Londres y Nueva York: Continuum, 2001). Como Apéndice B ofrece el autor una traducción de la pretendida reconstrucción de la carta auténtica.

8.5.3. *¿Tradiciones sobre Jesús?*

¿Fueron también transmitidas las tradiciones sobre Jesús (al menos en parte) en algún tipo de libro de notas? El simple hecho de formular esta pregunta puede suscitar la risa de los expertos aferrados a la idea de que, hasta la época en que Marcos escribió su evangelio, las tradiciones sobre Jesús circularon siempre oralmente, y sólo oralmente.[90] Sin embargo, también se han dejado oír voces en sentido contrario; se trata efectivamente de una cuestión que debería ser reabierta.

En 1950, S. Lieberman, respetado judío especialista en literatura rabínica, manifestó su opinión de que los discípulos de Jesús pusieron por escrito sus dichos:

> Ahora bien, los discípulos judíos de Jesús, de acuerdo con la práctica rabínica generalizada, escribirían los dichos de su maestro, pero no en la forma de un libro con vistas a su publicación, sino como notas en sus *pinakes*, códices, o en sus libros de notas (o en pequeños rollos privados). Hicieron eso porque, de otro modo, habrían transgredido la ley.[91]

Al hacer esta sugerencia, Lieberman estaba metiendo un gato en el palomar de la crítica formal (pero las palomas miraban en otra dirección). Hubo, sin embargo, dos notables excepciones. En 1964, Birger Gerhardsson reexaminó los datos rabínicos a la luz de los comentarios de Lieberman, y confirmó que, en los círculos rabínicos, eran usadas notas escritas para facilitar la repetición privada y la conservación del conocimiento de la Torá oral. Maestros y alumnos utilizaban tablillas y libros de notas, algo que pudo ser más normal en Palestina que en Babilonia, quizá por influencia de las escue-

90. Para un decidido rechazo de la idea de Werner Kelber de que el primer evangelio escrito pretendía sustituir la tradición oral mediante la creación de una 'contraforma' literaria, véase J. Halverson, 'Oral and Written Gospel: A Critique of Werner Kelber', *NTS* 40 (1994) 180-195.

91. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (Nueva York: Jewish Theological Seminary, 1962²), p. 203.

las helenísticas de retórica y filosofía.[92] El libro de Gerhardsson fue mal interpretado y duramente criticado en algunos círculos, pero ahora se va abriendo paso su rehabilitación, con el sólido apoyo del amplio Prefacio de la segunda edición de la obra de Jacob Neusner.[93] Su idea general relativa al uso de libros de notas en algunos círculos rabínicos se basa en sólidas pruebas textuales, especialmente en la referencia en m. Kelim 24.7 a tres tipos de tablillas para escribir.[94]

C.H. Roberts y T.C. Skeat se inspiraron también en los comentarios de Lieberman y apelaron a m. Kelim 24.7: 'tres clases de tablillas para escribir: de cera, de marfil y "las de papiro"'. 'Es posible, por tanto, que fueran utilizadas tablillas de papiro para dejar constancia de la Ley Oral tal como fue expuesta por Jesús, y que dichas tablillas pudieran haber evolucionado hacia la forma primitiva del códice'.[95] Esta supuesta referencia a libros de notas en papiro se convirtió en el eje de su predilecta explicación de la adopción cristiana del códice. Sin embargo, Colette Sirat ha socavado su teoría al mostrar que Lieberman malinterpretó las referencias rabínicas a los *pinkasim*: no estaban confeccionados con papiro, sino con madera.[96]

M. Kelim 24.7 sugiere la posibilidad de que los primeros seguidores de Jesús estuviesen familiarizados con libros de notas con-

---

92. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund: Gleerup, 1964), pp. 29.157-163.

93. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998²), pp. xxv-xlvi.

94. La traducción ofrecida por Herbert Danby de m. Kelim 24.7 es la siguiente: 'Hay tres tipos de tablillas para escribir: la de papiro, que es susceptible de impureza-*midrás*; la que tiene un receptáculo para cera, que es susceptible de impureza de cadáver; y la que está pulida, que no es susceptible de impureza'. *The Mishnah* (Oxford: University Press, 1933).

95. Roberts y Skeat, *Birth*, p. 59.

96. Colette Sirat, 'Le Livre hébreu dans les premiers siècles de notre ère: le témoignage des textes', en J. Lemaire y E. Van Balberghe (eds.), *Calames et cahiers: mélanges de codicologie et de paléographie offerts à Léon Gilissen* (Bruselas: Centre d'étude des manuscripts, 1985), pp. 169-176; reimpresión en *Les Débuts du codex*, pp. 115-124.

feccionados con madera: tablillas enceradas para punzón y tablillas de folio para tinta, y quizá también de marfil. Como hemos dicho líneas arriba, en una gruta cercana al Mar Muerto se encontró un ejemplar de tablilla en folio para tinta, del año 134-5. No estoy en modo alguno sugiriendo que las tradiciones sobre Jesús no circulasen oralmente, sino que esas tradiciones fueron transmitidas al principio en la Palestina herodiana, y actualmente contamos con gran cantidad de datos recopilados por A.R. Millard, que ponen de manifiesto que la escritura estaba ampliamente extendida por todos los niveles sociales.[97] La conclusión de Millard, basada en un vasto conocimiento de la escritura en el Próximo Oriente en general, es ciertamente sólida: 'habría que dar más importancia de la habitual a la función desempeñada por la escritura en la conservación de la información relativa a Jesús de Nazaret a partir de la época en que vivió, y en la consiguiente formación de la tradición evangélica'.[98]

Hay importantes implicaciones que afectan a la hipótesis Q, y que acepto como la más plausible explicación de las amplias coincidencias no-marcanas entre Mateo y Lucas. El punto de vista actualmente consensuado es que Q fue un documento escrito inspirado en Mateo y Lucas. Pero los defensores de esta versión de la hipótesis Q siempre se evaden cuando tienen que explicar las considerables *variaciones* que existen en las coincidencias entre Mateo y Lucas en los supuestos pasajes Q. En algunos pasajes, el nivel de coincidencias alcanza el 90 por ciento, e incluso casi el 100 en secciones más breves (comparar, p.e., Mt 11,2-27 con Lc 7,18-35; 10,12-15.21-22). Pero en otros pasajes las coincidencias bajan al 10 por ciento (p.e. Mt 25,14-30 y Lc 19,12-27).[99] Si tomamos en serio la posibilidad de que las tradiciones sobre Jesús fuesen transmiti-

97. Millard, *Reading and Writing* (arriba n. 29), pp. 84-131.
98. Ibid., pp. 228-229.
99. Un reciente tratamiento del tema en S. Hultgren, *Narrative Elements in the Double Tradition* (Berlín: De Gruyter, 2002), pp. 325-330.

das al mismo tiempo oralmente y de forma escrita, tenemos a nuestro alcance una explicación. Los pasajes Q donde hay una alta coincidencia podían provenir de un documento escrito o de más de una colección de notas; cuando el nivel de coincidencias es bajo, pudieron haber sido usadas tradiciones orales.[100]

Ulrich Luz y su alumno Migaku Sato han hecho una propuesta parecida. Luz sugiere que las tradiciones Q pudieron haber sido recopiladas en un libro de notas bastante grande, 'sujeto con cuerdas por el margen. Tal técnica permitía la inserción de nuevas hojas en cualquier momento. El evangelio de Marcos, sin embargo, era un códice sólidamente encuadernado, es decir, una obra literaria que, por tal motivo, siguió siendo utilizada tal cual incluso después de que Mateo lo ampliase.[101]

Es necesario rechazar el punto de vista, ampliamente compartido, de que los seguidores de Jesús eran iletrados o que desdeñaban el uso de libros de notas para conservar y transmitir las tradiciones relativas a Jesús. Las tradiciones orales y escritas no eran como el aceite y el agua.[102] Ambas podían coexistir: las tradiciones transmitidas oralmente podían ser puestas por escrito por sus receptores, y las tradiciones escritas podían ser memorizadas y transmitidas oralmente.

8.6. Conclusiones

Los primeros seguidores de Jesús habrían estado familiarizados con distintas formas de libros de notas, fuese en Judea, en Galilea o en las ciudades del Mediterráneo oriental. Es, por tanto, natural

100. Véase ibid., p. 328.

101. U. Luz, *Matthew 1-7* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1989), pp. 46-47. Véase también Migaku Sato, *Q und Prophetie. Studien zur Gattung- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, WUNT 29 (Tubinga: Mohr, 1988), pp. 72-77.

102. Véase la sonora protesta de J. Halverson contra la afirmación de W. Kelber de que existe 'una separación casi metafísica entre discurso y escritura'. 'Oral and Written Gospel', 180-195.

suponer que se usarían libros de notas para recopilar *testimonia* y otros extractos de pasajes de la Escritura, para borradores y copias de cartas y para pequeñas colecciones de dichos de Jesús, quizás agrupados temáticamente. Una comunidad cristiana determinada podía estar familiarizada con todas estas formas de tradiciones escritas en libros de notas. Pero, una vez que los escribas cristianos descubrieron la utilidad del formato 'página', éste acabó por convertirse en norma para copiar las cartas de Pablo y los evangelios, y para hacer copias cristianas de las Escrituras.

¿Cuándo *empezó* a cobrar vigor la afición cristiana por el formato códice (mi etapa primera)? En el pasado fui de la opinión, compartida por la mayor parte de los estudiosos del tema, que eso tuvo lugar a finales del siglo I o comienzos del II. La consecuencia sería entonces que, en las primeras décadas posteriores a la Pascua, los cristianos hicieron un uso considerable de libros de notas, y que después utilizaron rollos para transcribir las cartas y los evangelios escritos, digamos, entre los años 50 y 90, antes de pasarse al códice a principios del siglo II.

Este escenario resulta plausible para muchos, principalmente por dos razones. (1) La primera prueba sólida del uso del códice para escribir algo más sustancial que simples notas o borradores aparece solamente hacia finales del siglo I (Marcial; P. Petaus 30), unas décadas después de que empezaran a circular los primeros escritos cristianos. Es más probable que los escribas cristianos copiasen de sus colegas no-cristianos el nuevo formato que viceversa. (2) Parece que al menos algunos escritos del NT fueron destinados a rollos. El evangelio de Lucas y su libro de los Hechos habrían cabido perfectamente en dos rollos de medida estándar, y los prefacios de ambos escritos sugieren que ésta fue la intención de Lucas. Hebreos es un sofisticado escrito, muy adecuado para el formato de rollo.

Sin embargo, actualmente confío menos en este punto de vista consensuado. Una vez abandonadas las teorías 'big bang', tal como lo he expuesto líneas arriba, resulta más fácil postular una transi-

ción gradual del libro de notas al códice que diseñar una alternativa: el paso del libro de notas al rollo, y poco después al códice.

Marcial y los escritores de P.Petaus 30 pudieron tener sus predecesores; en ninguno de los dos hay la más mínima alusión al códice como una invención reciente. En consecuencia, es perfectamente posible que el códice fuese utilizado a mediados del siglo I. Escribas cristianos y no-cristianos pudieron haber empezado a experimentar con el códice de forma totalmente independiente.

Es posible que Marcos escribiera su evangelio en una antigua forma de códice. Deberíamos entonces reconsiderar la posibilidad de que se hayan perdido tanto el comienzo como el final del evangelio de Marcos, pues es más fácil que esto pudiera ocurrir a un antiguo modelo de códice que a un rollo.[103] El autógrafo del evangelio de Lucas, una obra 'literaria' más sofisticada, pudo haber ido en formato rollo, pero, en la época en que se hicieron las primeras copias del evangelio de Lucas, la afición cristiana por el códice pudo haber empezado a consolidarse seriamente.

---

103. J.K. Elliot opina que Mc 1,1-3 contiene demasiados rasgos no-marcanos como pare proceder de la mano del evangelista. Sugiere que tanto el comienzo como el final originales de Marcos se perdieron poco después de que su evangelio circulase en formato códice a comienzos del siglo II. El comienzo actual (Mc 1,1-3) y la conclusión actual (Mc 16,9-20) fueron añadidos en el siglo II. Elliot dice que las hojas exteriores de un códice son especialmente vulnerables a deterioros o pérdidas. Y da a entender que Marcos fue escrito en un rollo antes de ser pasado a un códice. 'Mark 1.1-3 – A Later Addition to the Gospel', *NTS* 46 (2000) 584-588. El estimulante libro de N. Clayton Croy, *The Mutilation of Mark's Gospel* (Nashville: Abingdon, 2003), me llegó cuando mi libro estaba en la imprenta. Croy opina que Marcos pudo haber existido en un códice de una sola mano de papel 'en su primera etapa, que incluía el autógrafo del autor, y que el deterioro del autógrafo (o *quizá* de una antigua copia de la que provienen todos los manuscritos) llevó consigo la pérdida simultánea de la primera y última hojas. Es posible (aunque pienso que es menos probable) que Marcos fuese compuesto originalmente en un rollo y que perdiese el comienzo y el final en dos accidentes distintos' (p. 168; véase también pp. 149-152). La cautelosa conclusión de Croy está muy en consonancia con los comentarios que ofrezco arriba; implica que los códices de Marcial pudieron haber animado a los cristianos a usar el formato códice para el autógrafo y/o las antiguas copias del evangelio de Marcos (p. 150).

Es sorprendente la rapidez con que fue adoptado universalmente el nuevo formato en el Cristianismo primitivo: ya he mencionado con anterioridad la serie de factores que impulsaron el uso precoz del códice. La difusión y desarrollo de los *nomina sacra*, el método de abreviatura de los nombres divinos (como 'Dios' o 'Jesús') y otros términos análogos, son cuestiones afines que no puedo abordar aquí.[104] Consideradas en su conjunto, la preferencia por el códice y la afición por el uso de *nomina sacra* sugieren que las comunidades cristianas del Mediterráneo oriental tenían entre sí contactos más estrechos de lo que habitualmente se ha supuesto.

Pero hay un dato más que incide directamente en la temprana recepción de los evangelios. No es necesario pensar que, una vez que el códice empezó a ser usado para los primeros escritos cristianos, dejaron inmediatamente de ser utilizados los libros de notas con las tradiciones sobre Jesús (o con *testimonia* o colecciones de pasajes de la Escritura). Quintiliano confiesa haber visto las notas que tomó Cicerón para algunos de sus discursos, que estaban todavía en circulación más de un siglo después de la muerte del autor.[105] Entonces, ¿por qué no podemos pensar que siguieron siendo usados libros de notas con las tradiciones sobre Jesús después incluso de que hubiesen empezado a circular copias de los evangelios individuales? Las comunidades cristianas que no disponían de copias de un evangelio entero pudieron arreglárselas durante algún tiempo con libros de notas en pergamino o papiro. Así, misioneros y maestros cristianos pudieron haber seguido utilizando libros de notas en

104. Véase un completo tratamiento del tema, acompañado de referencias bibliográficas, en el trabajo de C.M. Tuckett, '"Nomina Sacra": Yes and No?', en J.-M. Auwers y H.J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons* (Lovaina: Peeters, 2003), pp. 431-458. También A.R. Millard, 'Ancient Abbreviations and the *Nomina Sacra*', en C. Eyre, A. Leahy y L.M. Leahy (eds.), *The Unbroken Reed: Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt* (Londres: The Egypt Exploration Society, 1994), pp. 221-226; L.W. Hurtado, 'The Origin of the *Nomina Sacra*: A Proposal', *JBL* 117 (1998) 655-673.

105. Quintiliano, *Inst. Or.* X.7.30-31.

pergamino o papiro con las tradiciones sobre Jesús (y pasajes del AT) *junto con* copias de los evangelios y, por supuesto, de las tradiciones orales. Si esto es así, no habría que sorprenderse de las distintas formas en que son citados o aludidos en los padres apostólicos y en los escritos de Justino Mártir los pasajes del AT y las tradiciones sobre Jesús.[106]

Este capítulo empezaba con la observación de Sir Frederic Kenyon de que los papiros Chester Beatty revolucionaron nuestro conocimiento de la primitiva historia del libro en formato códice. Quizá debamos esperar que nuevos descubrimientos de manuscritos tan importantes como los papiros Chester Beatty amplíen nuestro conocimiento sobre la transición del rollo al formato códice, y en particular sobre las razones que tuvieron los primeros escribas cristianos para ser los primeros en aficionarse al códice. Por ahora contamos con pruebas suficientes para afirmar que algunas ideas, ampliamente compartidas, relativas a la transmisión de las tradiciones en el Cristianismo primitivo necesitan ser revisadas.

---

106. Para más detalles, véase la sección 2.9 del capítulo segundo y el capítulo cuarto.

CAPÍTULO 9

¿QUÉ SON LOS EVANGELIOS? ¿PROPORCIONAN LOS PAPIROS NUEVAS PRUEBAS?

En décadas recientes ha sido estudiada la pregunta '¿Qué son los evangelios?' desde tres perspectivas. Me referiré brevemente a dos de ellas, antes de centrarme en la tercera.

Al abordar esta temática, hay que conceder siempre un lugar de privilegio al género literario de los evangelios. ¿A qué tipo de escritos nos enfrentamos: historias, novelas religiosas, biografías, sermones cristianos en forma narrativa, o manuales catequéticos? El primer paso en la interpretación de cualquier escrito, sea antiguo o moderno, es establecer su género literario.[1] Si nos equivocamos respecto al género literario de los evangelios, la interpretación será sesgada e incluso errónea. La decisión sobre el género de una obra y el descubrimiento de su significado van inextricablemente unidos; distintos tipos de texto necesitan distintos tipos de interpretación.[2]

En este capítulo no tengo la intención de reconsiderar si los evangelios son, o no, biografías. Ya he manifestado mi opinión sobre este tópico más de una vez.[3] Si rastreamos la intensa investi-

---

1. Cf. E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale, 1967), p. 76: 'Toda comprensión del sentido verbal está necesariamente vinculada al género'.

2. Sobre esto véase A. Fowler, *Kinds of Literature* (Oxford: Univsersity Press, 1982), p. 38; Hirsch, *Validity*, p. 113.

3. Abordé este tema cuando ya no estaba de moda. Véase G.N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (Cambridge: University Pres, 1974), pp. 117-136; más recientemente, *The Gospels and Jesus* (Oxford: University Press, 2002[2]), pp. 13-18.

gación reciente, observaremos que se ha alcanzado un amplio consenso. Los evangelios son actualmente considerados un subgénero del amplio género de las βίοι, biografías, cultivadas en la antigüedad. Aunque supongamos que los evangelistas ignoraban la tradición de las βίοι griegas y romanas, así es como los evangelios fueron recibidos y asimilados en las primeras décadas que siguieron a su composición.[4]

La pregunta '¿Qué son los evangelios?' ha recibido recientemente una respuesta insólita: eran escritos dirigidos *a todos los cristianos*. Desde hace décadas, la mayoría de los estudiosos de los evangelios han aceptado como principio axiomático la idea de que los cuatro evangelistas escribieron a sus comunidades cristianas particulares. Sin embargo, Richard Bauckham y un número de especialistas británicos han ofrecido un 'nuevo paradigma':[5] los evangelistas no escribieron para una comunidad cristiana, ni siquiera para un conjunto de comunidades cristianas, sino para *todos* los cristianos, estuviesen donde estuviesen. Se han visto así frontalmente contestadas teorías ampliamente admitidas sobre las intenciones de los evangelistas y las audiencias.

Doy por bienvenidos algunos de los intereses de los autores de los ensayos, pero no de manera incondicional.[6] Más de una vez he protestado porque algunos no llegan a comprender que los evangelios no eran cartas dirigidas a los problemas de una comunidad cristiana particular: la principal intención de los evangelistas era

---

4. Véase especialmente R.A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Cambridge: University Press, 1992; segunda edición en Grand Rapids: Eerdmans, 2004); D. Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählungskunst* (Tubinga y Basilea: A. Francke, 1997).

5. R.J. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

6. Véase P.F. Esler, 'Community and Gospel in Early Christianity: A Response to Richard Bauckham', *SJT* (1998) 235-248 y la respuesta de R. Bauckham en la misma publicación (pp. 249-253); David Sim, 'The Gospels for all Christians? A Response to Richard Bauckham', *JSNT* 84 (2001) 3-27.

exponer la historia de Jesús de Nazaret. Recientemente me he sentido cada vez más incómodo ante expresiones como '*la* comunidad Q', '*la* comunidad mateana', '*la* comunidad joanea', etc.[7] Sin embargo, en ninguno de los ensayos editados por Bauckham se aportan nuevas y sólidas pruebas sobre la circulación de las primeras copias de los evangelios. Igual de llamativos por su ausencia son los datos proporcionados por las copias existentes de los evangelios, datos que nos ocuparán en este capítulo.

Pretendo abordar la pregunta '¿Qué son los evangelios?' desde un tercer ángulo, que merece más atención de la recibida. Estoy convencido de que los antiguos papiros de los evangelios pueden contribuir a esta cuestión. De entrada, admito que la contribución será posiblemente limitada, pues dichos papiros han sobrevivido casualmente en una sola área geográfica, por lo que pueden no representar a todas las primitivas copias de los evangelios. Sin embargo, contamos aquí con pruebas que han ido aumentando de forma significativa en los últimos años, y que con frecuencia han sido pasadas por alto. En la gran cantidad de importantes comentarios aparecidos, así como en el continuo fluir de monografías, casi nada se dice de los antiguos papiros que han sobrevivido, aunque difícilmente puede sobreestimarse su importancia para las tradiciones textuales de los evangelios.

En este capítulo hablaré de los antiguos fragmentos de papiro de los evangelios, con especial referencia a los papiros Oxyrhynchus

---

7. Véase G.N. Stanton, 'Revisiting Matthew's Comunities', en *SBL Seminar Papers 1994*, ed. E.H. Lovering Jr. (Atlanta: Scholars Press, 1994), pp. 9-23.

8. E.W. Handley, U. Wartenberg et al. (eds.), *The Oxyrhyncus Papyri*, vo. LXIV (Londres: Egypt Exploration Society for the British Academy, 1997); M.W. Haslam et al. (eds.), *The Oxyrhyncus Papyri*, vol. LXV (1998); N. Gomis et al. (eds.), *The Oxyrhyncus Papyri*, vol. LXVI (1999). Un estudio de los problemas textuales de estos papiros en J.K. Elliott, 'Five New Papyri of the New Testament', *NovT* 41 (1999) 209-213; y 'Seven Recently Published New Testament Fragments from Oxyrhyncus', *NovT* 42 (2000) 209-213; P.M. Head, 'Some Recently Published NT Papyri from Oxyrhyncus: An Overview and Preliminary Assessment', *TB* 51 (2000) 1-16.

publicados en 1997 y 1999.[8] Estos papiros nos obligan a reconsiderar una influyente respuesta a la pregunta: ¿qué son los evangelios? Sobre este asunto, se observa un gran contraste entre las copias contemporáneas de escritos judíos en rollos, cuidadosamente elaboradas, y las antiguas copias de los evangelios en códices. Se suele decir que los rollos judíos fueron escritos cuidadosamente con una caligrafía formal, al tiempo que se afirma que los evangelios eran manuales 'prosaicos', 'prácticos' y 'clientelistas' de una secta cerrada. Espero poder demostrar que esta distinción carece de bases objetivas.

9.1. Los evangelios como manuales prácticos

Varios paleógrafos griegos han sido más sagaces que los especialistas del NT al utilizar los datos proporcionados por las antiguas copias de los evangelios.[9] En sus importantes conferencias Schweich, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, C.H. Roberts ensayó un nuevo itinerario.[10] Como indica el título, Roberts estudió la forma en que los antiguos manuscritos cristianos iluminan el ámbito social y religioso del Cristianismo primitivo en Egipto. Estoy convencido de que Roberts se planteó las cuestiones adecuadas, pero los papiros publicados recientemente nos obligan a modificar varias de sus conclusiones, que influyeron claramente en cierto número de estudiosos del NT.

En primer lugar, esbozaré un punto de vista consensuado, del que los paleógrafos C.H. Roberts y Sir Eric Turner[11] son los repre-

9. Esta sección y la siguiente representan una adaptación y revisión de parte de mi contribución 'The Early Reception of Matthew's Gospel', en D.E. Aune (ed.), *The Gospel of Matthew in Current Study* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), pp. 42-52.

10. C.H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (Londres: Oxford University Press, 1979).

11. E.G. Turner, *The Typology of the Early Codex* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1977). Véase también E.G. Turner, *Greek Manuscripts of the Ancient World* (Oxford: University Press, 1971; 1987²); G. Cavallo y H. Maehler, *Greek Bookhands of the Early Byzantine Period. AD 300-800*, Bulletin Supplement 47 (Londres: University of London Institute of Classical Studies, 1987).

sentantes más destacados.[12] Según ellos, los manuscritos escritos en griego en los primeros siglos de la era cristiana pueden dividirse en dos grupos, según el tipo de letra: 'caligrafía para libro' y 'caligrafía para documento'. La primera era usada generalmente para obras literarias, aunque ocasionalmente también para otros tipos de escritos. Los manuscritos eran cuidadosamente escritos por expertos escribas, frecuentemente esclavos. En la caligrafía para libro se utilizan letras verticales y separadas (sin trazos de unión), a menudo con adornos en la parte inferior; generalmente son bilineares, e.d.: las letras individuales raramente sobresalen de dos imaginarios renglones horizontales en el papiro o pergamino. No se usaban tipos cursivos. Los manuscritos elaborados de esta forma tan cuidada eran más caros, y los utilizaba la elite más educada. Los ejemplos 'clásicos' de manuscritos cristianos de este estilo son el Sinaítico y el Vaticano, del siglo IV. El primero es una espléndida 'edición de púlpito' de toda la Biblia griega; el Vaticano es una 'edición del púlpito' de los evangelios, los Hechos y casi todo el corpus paulino.[13]

La caligrafía documentaria fue usada para documentos rutinarios de todo tipo. La escritura era rápida, generalmente con renglones largos y con poco interés por la bilinearidad. Algunas letras individuales iban ligadas (e.d. se utilizaban trazos de unión). Los manuscritos redactados de este modo se usaban con frecuencia en los negocios o en el ámbito privado. Si los comparamos con los de 'caligrafía para libros', podríamos decir que eran 'clientelistas'.

Sin embargo, es importante observar que hay textos literarios escritos 'en cursiva' con caligrafía documentaria, y documentos en los que las letras van generalmente separadas, en bilinearidad. Una

12. No puedo decir que yo sea un paleógrado, y confieso mi admiración por los especialistas cuyas publicaciones he consultado. He observado con detenimiento las planchas de los papiros estudiados más abajo: las características generales de los tipos de escritura me parecen claras. Sin embargo, sobre cuestiones paleográficas, he citado los juicios de los especialistas, no los míos propios.

13. Un reciente e importante estudio sobre el origen del Sinaítico y del Vaticano en T.C. Skeat, 'The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus, and Constantine', *JTS* 50 (2000) 583-625.

copia de la Ἀθηναίων Πολίτεια (*Sobre la Constitución de Atenas*) de Aristóteles, escrita en un rollo de finales del siglo I, es un buen ejemplo de lo primero. Es evidente que fue escrita deprisa, sin prestar mucha atención a la apariencia externa del texto. En algunos sitios se observan hasta cinco letras juntas en una sola secuencia. Fue escrita en el reverso de cuatro rollos, cuyos anversos contenían datos sobre agricultura del 78/79 d.C. Es de suponer que se trataba de una copia privada de la obra Aristóteles. Una carta privada fechada en torno al 170 (P. Oxy. 2192) es un buen ejemplo de documento escrito con 'caligrafía de libro', redactado de forma profesional por un experto escriba. El autor, que presumiblemente dictó la carta, añadió una posdata en estilo cursivo documentario.[14]

En las conferencias Schweich, C.H. Roberts comparó la 'elegancia hierática de los rollos greco-judíos de la Ley' con 'la apariencia rutinaria de los antiguos códices cristianos (del AT o de escritos cristianos)' (p. 19). Con pocas excepciones, los manuscritos cristianos están 'basados en... el modelo documentario, no en el de los manuscritos clásicos griegos ni en el de la tradición greco-judía' (p. 20). Roberts deduce que, si las comunidades cristianas se reflejasen en sus libros, aunque fuese ligeramente, parecerían 'haber estado integradas no tanto por intelectuales o gente acomodada cuanto por hombres normales y corrientes de clase media o baja' (p. 25).

En 1977 Sir Eric Turner hizo observaciones similares en su ahora clásico estudio sobre los códices en papiro de los siglos II y III. Observó que no resulta fácil encontrar ejemplos de caligrafía entre los mencionados códices de ese periodo. 'Su tipo de letra es de hecho, con frecuencia, informal y rutinario, escrito con bastante rapidez, más útil que bello; práctico para alguien más interesado por el contenido de lo que está leyendo que por la presentación'. Turner cita a continuación algunos ejemplos, entre los que incluye

14. Para estos dos ejemplos, véanse las planchas 60 y 68 en E.G. Turner, *Greek Manuscripts*, 2ª ed., pp. 102 y 114.

la mayor parte de los códices Chester Beatty. 'Éstos dan la impresión de ser libros "útiles"; los márgenes son pequeños, y los renglones generalmente largos'; su estatus es de segunda clase si los comparamos con los rollos en papiro de la época.[15]

Los puntos de vista de estos dos gigantes de la paleografía han tenido eco entre varios especialistas en el NT. En 1997 Harry Gamble observó que, con anterioridad al siglo IV, es muy raro encontrar textos cristianos redactados con 'caligrafía para libro'; con el Sinaítico y el Vaticano 'se rompieron barreras': 'nunca antes habían sido tan bellos los libros cristianos'.[16] Hasta entonces, los cristianos habían tenido poco interés estético por su literatura, y no parece que tuvieran una actitud cultual hacia sus libros. Por el contrario, los manuscritos greco-judíos están mejor escritos: 'generalmente presentan una escritura uniforme, formal, con tendencias no sólo hacia la "caligrafía para libro", sino también hacia un estilo decorado en la parte inferior de las letras'.[17]

Loveday Alexander[18] y Bart Ehrman[19] han hecho recientemente comentarios parecidos. No es, pues, una exageración decir que el punto de vista Roberts-Turner ha adquirido carácter de consenso. Se verá con claridad que socava, al menos en parte, la aseveración de que los evangelios son un subgénero de la biografía grecorromana, pues ésta no era normalmente de segunda clase ni clientelista. Y cuestiona aún más las distintas aproximaciones literarias a los evangelios que se han puesto de moda en las últimas décadas. Si las copias más antiguas de la obra de los evangelistas fueron

---

15. Turner, *Typology*, p. 37.

16. Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven y Londres: Yale University Press, 1995), p. 80.

17. Ibid., pp. 78-79.

18. Loveday Alexander, 'Ancient Book Production and the Circulation of the Gospels', en Bauckham, *The Gospels for All Christians*, pp. 71-111.

19. Bart Ehrman, 'The Text as Window: New Testament Manuscripts and the Social History of Early Christianity', en B.D. Ehrman y M.W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 372-375.

decididamente rutinarias y prácticas, ¿serían escritores más bien sofisticados que usaban toda una gama de técnicas literarias? ¿No apreciarían quizá los antiguos copistas el arte literario de los evangelistas? ¿O no fueron capaces las comunidades cristianas de proporcionar copias de sus escritos al nivel de la sofisticación que requerían?

No hace falta que nos torturemos con tales preguntas, pues los papiros recientemente publicados nos obligan a modificar el punto de vista consensuado. Más adelante ofreceré detalles básicos de los que, casi con toda seguridad, son los papiros más antiguos de los cuatro evangelios.[20] Ninguno de estos papiros es posterior a mediados del siglo II, aunque los papirólogos dudan con motivo de la fecha precisa, dado su frecuente carácter fragmentario. Expondré el contenido de los papiros siguiendo su número P (tal como son usados en las modernas ediciones del texto griego), que se corresponde de cerca con el orden en que fueron publicados por primera vez.[21]

9.2. Los antiguos papiros de Mateo

Tenemos actualmente siete papiros de Mateo, escritos probablemente antes de la mitad del siglo III.

(1) P1 (= P. Oxy. 2; 1907). Este pequeño fragmento de la genealogía de Mateo (1,1-9.14-20) suele ser fechado a comienzos del siglo III. La escritura es generalmente bilinear, con pocos trazos de enlace. Está tan cerca de la caligrafía para libro como de la caligrafía documentaria. Cuando fue publicado por primera vez

20. Para todos los detalles relativos a la publicación original de los fragmentos, forografías de planchas y bibliografía, véase J.K. Elliott, *A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts* (Cambridge: University Press, 1989; 2000²). También K. Aland (ed.), *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* (Berlín: De Gruyter, 1994²).

21. Para más detalles de (1)-(5) de mi lista, véase K. Aland, *Repertorium der griechischen christlichen Papyri*, vol. I: *Biblische Papyri* (Berlín y Nueva York: De Gruyter, 1976).

1898, este fragmento fue considerado 'el manuscrito más antiguo conocido de cualquier parte del NT'.[22]

(2) P45 (= P. Chester Beatty I, 1933). Este códice, que data al parecer de la primera mitad del siglo III, contiene partes de los capítulos finales de Mateo (20,24-32; 21,13-19; 25,41 – 26,39), así como partes de Marcos, Lucas, Juan y Hechos. El primer editor observó que el códice es obra de un escriba competente, pero sin pretensiones caligráficas, con una caligrafía pequeña y muy clara. Las letras tienen una clara inclinación hacia la derecha, opuesta a la verticalidad encontrada generalmente en los escritos romanos de los dos primeros siglos.[23] T.C. Skeat, decano de los papirólogos contemporáneos, ha observado recientemente que, en contraste con P64 + P67 + P4 (véase más abajo (4)), P45 'no estaba previsto para el uso litúrgico'.[24] En las primeras páginas del capítulo octavo hablaba yo de la importancia de la publicación de los papiros Chester Beatty para investigar el origen del códice. Sin embargo, también hay que decir que P45 ha ejercido demasiada influencia en los estudios de la escritura de los antiguos papiros. Como veremos, la caligrafía de P45 no es la norma.

(3) P53 (Ann Arbor, Universidad de Míchigan, Inv. 6652; 1937). Este pequeño fragmento de partes de Mt 26,29-40 puede ser fechado a mediados del siglo III. Su escritura es descrita como 'semiuncial', con letras verticales simétricas.[25]

(4) P64 (Magdalen College, Oxford, Gr. 18; 1957) + P67 (P. Barcelona I; 1961). Estos fragmentos de Mt 3, 5 y 26 provienen del mismo códice que los fragmentos más amplios de Lc 1, 3 y 5, cono-

---

22. *Oxyrhyncus Papyri*, ed. Bernard P. Grenfell y Arthur S. Hunt, vol. I (Londres: Egypt Exploration Fund, 1989), p. 4. La portada de esta edición reproduce bellamente este fragmento.

23. F.G. Kenyon (ed.), *The Chester Beatty Biblical Papyri*, vol. II (Londres: Emery Walker, 1933), pp. viii-ix.

24. T.C. Skeat, 'The Oldest Manuscript of the Four Gospels?', *NTS* 43 (1997) 1-34. Véase también más arriba 3.3.

25. Véase Aland, *Repertorium*, p. 283. Una hoja separada, que parece no pertenecer al mismo códice, contiene partes de Hch 9,33 – 10,1.

cidos como P4 (París, Bibliothèque National, Suppl. Gr. 1120; 1892). El primer editor de P64, C.H. Roberts, consideró que provenía de finales del siglo II. A pesar del intento de C.P. Thiede de fechar P64 y P67 en el siglo I, la fecha de Roberts es generalmente aceptada.[26] La teoría de Skeat de que P64 + P67 + P4 provienen del mismo códice de los cuatro evangelios va ganando un amplio apoyo.[27]

C.H. Roberts reconoció que P64 era un antiguo ejemplo de escritura uncial bíblica: 'una producción cien por cien literaria', e.d. un predecesor, de hecho, de los códices Sinaítico y Vaticano.[28] En una carta fechada el 30 de marzo de 1996, Skeat me decía que se hacía eco del comentario de Roberts, y observaba que la caligrafía de P64 + P67 + P4 es claramente literaria.

No ha recibido suficiente atención la importancia de uno de los rasgos más sorprendentes del códice: sus dobles columnas. El formato de dos columnas por página es extraño en códices en papiro. Es el único ejemplo que tenemos de manuscrito griego del NT a doble columna, aunque hay cuatro ejemplos entre los antiguos fragmentos de papiro del AT.[29] Las estrechas columnas, de sólo unas quince letras cada una, ayudarían a leer en voz alta en el contexto del culto. Así, el uso de dos columnas en P64 + P67 + P4 es casi con seguridad un indicio de que estamos ante un códice de alta calidad, una espléndida 'edición de púlpito' con finalidad litúrgica.[30]

---

26. Más detalles y referencias en G.N. Stanton, *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels* (Londres: HarperCollins, 1995), pp. 1-10. La edición en rústica de 1997 incluye un epílogo con más referencias. Para un estudio de la temeraria teoría de Thiede, véanse las referencias ofrecidas más arriba, en 3.3 n. 37.

27. Skeat, 'The Oldest Manuscript', pp. 1-34.

28. Roberts, *Manuscript*, p. 13. Skeat observó que, en este códice, 'la organizada división textual nos conduce al siglo segundo'. 'The Oldest Manuscript', p. 7.

29. Véase la lista que ofrece E.G. Turner de códices en papiro escritos a dos columnas, *Typology*, p. 36.

30. Cf. ibid., pp. 36-37. J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Papyrologie I (París: Publications de la Sorbonne, 1976), no. 336, llega a decir que éste es el ejemplo más antiguo de códice a dos columnas; es de suponer que quiso decir el códice *bíblico* más antiguo, aunque, a la luz de la lista de Turner, se trata de una afirmación dudosa.

Hay otros datos que indican que este códice fue una *édition de luxe*.[31] El códice fue planeado y ejecutado meticulosamente; lo más impresionante es la habilidad del escriba en su realización. Todos estos rasgos indican que se trata de una hermosísima edición de los cuatro evangelios, cuya producción habría sido muy cara.

(5) P77 (= P. Oxy. 2683; 1968). Este pequeño fragmento contiene partes de Mt 23,30-39. Recientemente ha sido publicado otro fragmento de Mt 23 de la misma página (P. Oxy. LXIV 4405 [1997]). Peter Parsons, primer editor de P. Oxy. 2683, observó que P77 está 'delicadamente ejecutado con una fina pluma'; su origen a finales del siglo II lo sitúa entre los textos más antiguos del NT.[32] C.H. Roberts habla de su elegante caligrafía y de su uso de 'lo que fue o llegó a ser un sistema estándar de división de capítulos, así como de puntuación y pausas'.[33]

(6) P103 (= P. Oxy. 4403; 1997). Este pequeño fragmento de Mt 13 y 14 fue fechado por su editor, J.D. Thomas, a finales del siglo II o comienzos del III.[34] En opinión de Thomas, 'la escritura es muy elegante, con ocasionales y llamativos adornos en la parte superior y en algunas letras'. La caligrafía es tan parecida a la de P. Oxy. 4405 = P77 (véase más arriba) que Thomas contempla la posibilidad de que provengan del mismo códice, aunque en definitiva cree que 'lo más seguro es tratar los papiros como provenientes de dos códices distintos'.

(7) P104 (= P. Oxy. 4404; 1997). J.D. Thomas considera que podemos fechar este fragmento de Mt 21 'con cierta seguridad en la segunda mitad del siglo II, aunque sin excluir una fecha ligeramente anterior o posterior'.[35] Este precavido juicio no es signo de indecisión, sino de la dificultad que tienen los papirólogos de

31. Expresión de Skeat, 'The oldest manuscript', p. 26.
32. P.J. Parsons, en *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XXXIV (1968).
33. Roberts, *Manuscript*, p. 23.
34. J.D. Thomas, en Handley et al. (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. LXIV, pp. 5-6.
35. J.D. Thomas, en *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. LXIV, p. 8.

fechar pequeños fragmentos. Thomas observa que la caligrafía es muy cuidada, con un amplio uso de adornos en las letras y con una estricta bilinearidad. Una vez más habla Thomas de una caligrafía 'elegante'.

Al formular lo que he denominado líneas arriba 'punto de vista consensuado', C.H. Roberts utilizó una lista de los que en 1970 consideraba los diez papiros bíblicos cristianos más antiguos y los cuatro papiros no-bíblicos cristianos más antiguos.[36] Roberts subrayaba que, a excepción de tres casos, 'no hay escritura caligráfica en el grupo'.[37] En diez casos de catorce, Roberts detectó 'básicamente una caligrafía de documento'; estos antiguos papiros podrían ser descritos como 'documentarios reformados'.[38] Las tres excepciones eran (4) y (5) de mi lista, junto con P. Oxy. I, I, uno de los tres fragmentos griegos del Evangelio de Tomás.

En la lista de los siete papiros más antiguos del Evangelio de Mateo mencionada arriba, (4) y (5) no son, como suponía Roberts, excepciones al modelo general de escritura 'documentaria reformada': ¡son la norma! La reciente publicación de (6) y (7) ha alterado considerablemente el panorama: cuatro de los siete papiros más antiguos de Mateo están al menos tan cerca de la 'caligrafía de libro' como pueden estarlo de la escritura 'documentaria reformada'. Merece la pena observar que, aunque la datación de papiros es más un arte que una ciencia, las caligrafías más literarias de los siete papiros (mis números 4, 5, 6 y 7) tienen todas las posibilidades de ser las más antiguas del grupo.

Resulta significativo el hecho de que cuatro de los siete papiros más antiguos de Mateo que conservamos estén cuidadosamente escritos, con una elegante escritura; pero es posible, por supuesto,

---

36. C.H. Roberts, 'Books in the Graeco-Roman World', en *The Cambridge History of the Bible*, ed. P.R. Ackroyd y C.F. Evans (Cambridge: University Press, 1970), pp. 12-23.

37. Roberts, *Manuscript*, pp. 12-13.

38. Ibid., p. 14.

que futuras publicaciones de otros papiros proporcionen nuevas sorpresas. La idea que vengo defendiendo es que el punto de vista consensuado necesita ahora ser modificado: las copias más antiguas que conservamos de los evangelios configuran un cuadro muy distinto de lo que suponían los recientes especialistas en la materia. Los siete papiros más antiguos de Mateo sugieren que este evangelio fue usado tanto privada como públicamente. Algunos de los que copiaron y usaron el Evangelio de Mateo en la segunda mitad del siglo II no le confirieron un estatus de 'segunda clase' ni lo consideraron privado de pretensiones literarias.

9.3. Los antiguos papiros de Juan

Las conclusiones provisionales adelantadas en las tres secciones precedentes necesitan ahora ser demostradas mediante los datos ofrecidos por los antiguos papiros del Evangelio de Juan. Actualmente contamos con diez papiros de este evangelio que parecen tener su origen no más tarde de mediados del siglo III. Cuatro de ellos fueron publicados en 1998.[39] Esta vez no es necesario comentar los papiros uno por uno: todos los papiros del Evangelio de Juan publicados hasta 1995 han sido cuidadosamente editados con transcripciones completas y amplias planchas.[40]

De los diez antiguos papiros de Juan, puede decirse que cuatro han sido escritos con una 'caligrafía de libro', o al menos cercana a ella: P66, P90, P95 y P108. Tres están quizá más próximos a dicha caligrafía que a la documentaria: P52, P75 y P109. Los tres restan-

---

39. Véase el vol. LXV de *The Oxyrhinchus Papyri*. Los cuatro papiros, P. Oxy. 4445-8 (= P106-9), han sido editados por W.E.H. Cockle.

40. Véase W.J. Elliott y D.C. Parker (eds.), *The New Testament in Greek*, vol. IV, *The Gospel According to St John: The Papyri* (Leiden: Brill, 1995). Cuatro papiros posteriores son fechados por Nestle-Aland (27 edición) en el siglo III: P5, P22, P28 y P39. Pero, dado que los especialistas cuyos puntos de vista son mencionados por Elliott y Parker sugieren finales del siglo III o incluso el siglo IV, he preferido no incluirlos aquí.

tes se acercan más a la caligrafía documentaria que a la de libro, aunque ninguno de ellos es un ejemplo clásico de aquélla: P45, P106 y P107. En resumen, los antiguos papiros de Juan están escritos en una *escala* que va de la caligrafía 'casi' de libro a la caligrafía documentaria 'reformada'. Como vimos arriba, este último adjetivo fue usado por C.H. Roberts para definir el estilo de la escritura manual usada como norma en los antiguos manuscritos cristianos.

Comentaré ahora brevemente los cuatro que se hallan más arriba en la mencionada escala, pues son los que más claramente ponen en tela de juicio lo que he descrito como consenso en boga, e.d., el punto de vista de que los evangelios fueron considerados al principio de forma utilitarista, como escritos de 'segunda clase' que usaban una escritura 'documentaria reformada'.

(1) P66 (= P. Bodmer II; ca. 200 d.C.; 1956). En su primera edición del manuscrito, Victor Martin incluyó amplios comentarios sobre la delicada caligrafía utilizada. La definió como muy estilizada, con posibilidades incluso de ser descrita como 'literaria'. Observó que las letras son totalmente independientes y en gran medida bilineares, e incluso descubrió ciertas semejanzas con la clásica 'caligrafía de libro' del códice Sinaítico.[41]

(2) P90 (= P. Oxy. 3523; 1983). Estos fragmentos de Jn 18 y 19 son fechados con seguridad a finales del siglo II.[42] Su estilo es muy correcto, y las letras van decoradas con diversos trazos; es básicamente bilinear. Los expertos lo consideran semejante al P104 (el número 7 de la precedente lista de los antiguos papiros de Mateo), que es descrito como 'de elegante caligrafía'.[43] El editor de P90, T.C. Skeat, observó que el manuscrito había sido preparado minuciosa-

41. Véase V. Martin, *Papyrus Bodmer II, évangile de Jean*, caps. 1-14 (Colonia y Ginebra: Bibliotheca Bodmeriana, 1956), pp. 14-17.

42. Para detalles y planchas (47a y b), véase Elliott y Parker, *The New Testament in Greek*, vol. IV. T.C. Skeat observa en *The Oxyrhinchus Papyri*, vol. L, ed. A.K. Bowman (1983), pp. 3-8 que el códice pudo haber contenido posiblemente dos evangelios.

43. J.D. Thomas, en *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. LXIV (1997), p. 8.

mente, con espacios en blanco para posibles notas, y que el códice pudo muy bien haber contenido dos evangelios.

(3) P95 (= Florencia, P. Laur. Inv. II/31; 1985), un pequeño fragmento de comienzos del siglo III, contiene partes de nueve líneas de Jn 5. Está escrito en uncial bíblica o mayúscula, e.d., de forma no distinta al número (4) de mi lista de papiros de Mateo.[44] Esta semejanza puede apreciarla claramente incluso un ojo inexperto.

(4) P108 (= P. Oxy. 4447; 1998). Se trata de dos fragmentos unidos del final de Jn 17 y del comienzo de Jn 18, escritos con letras independientes, e.d., sin trazos de unión. Según el editor, W.E.H. Cockle, la caligrafía es propia de un experto, 'una caligrafía hermosa, de tipo medio, vertical y en mayúscula', 'firmemente bilinear'.[45] Como la tinta utilizada es metálica, es improbable que la pieza sea anterior a las primeras décadas del siglo III.

9.4. Los antiguos papiros de los evangelios de Marcos y Lucas

Sólo contamos con tres copias del Evangelio de Marcos en papiro. P84, con partes de Mc 2 y 6 (y Jn 5 y 17), data del siglo VI. P88, del siglo IV, contiene casi la totalidad de Mc 2. Sólo P45 es probablemente de mediados del siglo III. Se trata del códice Chester Beatty, con partes de los cuatro evangelios y Hechos, del que hemos hablado con anterioridad. Por desgracia, no hay fragmentos del Evangelio de Marcos entre los papiros publicados recientemente.

Si, como afirmó José O'Callaghan en 1972 y Carsten Thiede en varias publicaciones a partir de 1992, un fragmento de rollo descubierto en la Gruta 7 de Qumrán contiene partes de Mc 6,52-53, nuestro conocimiento del texto de este evangelio debería retrotra-

---

44. S.R. Pickering, *Recently Published New Testament Papyri: P89-P95, Papyrology and Historical Perspectives 2* (Sydney: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie Univsersity, 1991), p. 49. Para detalles y planchas (48b y c), véase Elliott y Parker, The New Testament in Greek, vol. IV.

45. P. Oxy. 4447 está editado por Cockle en *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. LXV, pp. 16-20.

erse 200 años.[46] Se plantearían nuevas preguntas relativas a la primitiva recepción de Marcos. Como el rollo fue probablemente colocado en la Gruta 7 poco antes de la llegada de los romanos el año 68 d.C., Marcos debió de haberlo escrito antes de lo que se creía. Si el evangelio fue escrito en Roma (como opinan casi todos los expertos), ¿cómo llegó a Qumrán poco después de su composición? ¿Podemos pensar que Marcos tuviera cierto interés para la comunidad de Qumrán? Y si no, ¿hay que suponer que alguna otra persona colocó el rollo en la Gruta 7? Las preguntas se multiplican. Hay todavía mucho en juego, por lo que no sorprende que la discusión de esta teoría haya estado sobre el tapete durante la última década.

Sin embargo, una implicación de la teoría de que 7Q5 es un fragmento del Evangelio de Marcos apenas ha tenido eco en la producción bibliográfica. 7Q5, como el resto de documentos de Qumrán, está escrito sólo por un lado; por tanto, forma parte de un *rollo*, no de un *códice*. Si el fragmento pertenece a Marcos, entonces es probable que el evangelio fuese escrito en un rollo, y que sólo después se hicieran copias en códices. ¡Parte del capítulo 8 del presente libro debería haber sido reescrito!

La afirmación de que 7Q5 es un fragmento de Mc 6 ha sido sometida a un minucioso examen interdisciplinario.[47] El veredicto del jurado es unánime: 7Q5 no forma parte del Evangelio de Marcos. Me sorprendería si llegase a mis oídos algo más sobre esta teoría.

En la actualidad contamos sólo con cinco papiros del Evangelio de Lucas, de antes de mediados del siglo III. (1) P4, de finales del siglo II, proviene del mismo códice que P64 y P67, fragmentos del Evangelio de Mateo. He mencionado en páginas anteriores (véase 9.2) el punto de vista de C.H. Roberts de que es 'una producción

46. Véase Carsten Thiede, *The Earliest Gospel Manuscript?* (Exeter: Paternoster, 1992); Carsten Thiede y Matthew d'Ancona, *The Jesus Papyrus* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1996). Este último libro fue publicado en Nueva York por Doubleday con el título *Eyewitness to Jesus*.

47. Véase especialmente R. Gundry, 'No *UN* in Line 2 of 7Q5: A Final Disidentification of 7Q5 with Mark 6:52-3', *JBL* 118 (1999) 698-707.

cien por cien literaria'. (2) P45, el códice Chester Beatty del que hemos hablado también en 9.2, contiene partes sustanciales de los capítulos centrales de Lucas; se dice de él que 'carece de pretensiones caligráficas'. (3) P69 (= P. Oxy. 2383; 1957), de mediados del siglo III, incluye fragmentos de Lc 22. Su editor, E.G. Turner, dice que su escritura 'se acerca más a la buena caligrafía típica de documentos que a la caligrafía literaria'.[48] (4) P75, el papiro Bodmer de Lucas y Juan, de comienzos del siglo III, probablemente se acerca más a la caligrafía para libro que a la caligrafía para documento. (5) P111 (= P. Oxy. 4495), pequeños fragmentos de cinco versículos de Lc 17, fueron publicados en 1999 y provienen de la primera mitad del siglo III. Según el editor, W.E.H. Cockle, la escritura es 'semidocumentaria'.[49]

Aunque sería imprudente sacar conclusiones de gran alcance basándonos en unas pruebas tan limitadas, se ha podido apreciar que los cinco antiguos papiros de Lucas fueron escritos en un amplísimo espectro de caligrafías, como el caso, más claro, de los antiguos papiros de Mateo y de Juan.

9.5. Los antiguos papiros y la recepción de los evangelios

Conservamos muchos menos papiros antiguos de Marcos y Lucas que de Mateo y Juan. Y, si tuviéramos que tener en cuenta *todos* los papiros de los evangelios, nos encontraríamos con lo mismo. Verdad es que no podemos ignorar el carácter fortuito de los descubrimientos, pero los números son casi con certeza significativos: podemos llegar a la conclusión razonable de que los evangelios de Mateo y de Juan fueron copiados con mayor frecuencia que los de Marcos y Lucas. Esta afirmación coincide con los datos que tenemos relativos a las antiguas citas de los evangelios y a las alusiones a ellos. No es difícil de adivinar la principal razón de la

48. E. Lobel et al. (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. XXIV (1957), p. 1.
49. *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. LXVI.

mayor popularidad de Mateo y Juan: se consideraba que habían sido escritos por los propios apóstoles, y no, como Marcos y Lucas, por antiguos seguidores de los apóstoles.

Los fragmentos de los papiros Oxyrhynchus de Mateo y Juan, recientemente publicados, sugieren que estos evangelios eran especialmente populares en Egipto, donde sin duda influirían factores locales. Sin embargo, tomados en conjunto, los papiros Oxyrhynchus no reflejan sin más las preferencias de un área geográfica, pues no todos fueron escritos en Egipto. Algunos, que están en latín, habrían sido conocidos por poca gente en la ciudad de Oxyrhynchus, donde fueron descubiertos. Por ejemplo, P. Oxy. 30, un códice latino conocido ahora como *De Bellis Macedonicis*, tuvo su origen probablemente en Roma.[50] Un fragmento de Ireneo, P. Oxy. 405 (un rollo), viajó de Lyón a Oxyrhynchus en el plazo de veinte años a partir de su producción, 'no mucho después de que se secase la tinta del manuscrito del autor', por citar el memorable comentario de Roberts.[51]

Es necesario hacer otras observaciones. Ya hemos visto que, en la segunda mitad del siglo II, se hicieron copias bastante caras de Mateo y Juan con gran pericia. Las comunidades para las que se elaboraron serían razonablemente ricas, quizá con mayor formación literaria de lo que se supone.[52] Las copias, cuidadosamente realizadas, algunas incluso con signos de puntuación, sugieren que fueron usadas en la lectura pública de la liturgia, más que en la lectura privada. Confirman los comentarios de Justino Mártir a mediados del siglo II de que 'las memorias de los apóstoles', e.d., los evangelios, fueron leídas en el contexto del culto 'mientras el tiempo lo permita' (*Apol. I* 67).

50. Joseph van Haelst, 'Les origines du codex', en *Les débuts du codex*, ed. Alain Blanchard, Bibliologia 9 (Brepols: Turnhout, 1989), p. 27.

51. Roberts, *Manuscript*, p. 53. Véase también el cap. 3 y n. 45.

52. E.J. Epp, 'The Codex and Literacy in Early Christianity and at Oxyrhynchus: Issues Raised by Harry Y. Gamble's *Books and Readers in the Early Church*', *Critical Review of Books in Religion* 10 (1997) 29-32 sugiere que los papiros de Oxyrhynchus pueden al menos cuestionar la cifra del 10-20 por ciento de formación literaria en la población grecorromana que proponía W. Harris.

Más arriba, en el cap. 4, he dicho que la expresión de Justino 'las memorias de los apóstoles' sugiere que este autor consideraba los evangelios como escritos literarios con cierto grado de sofisticación. No debería, pues, sorprendernos que algunos de los antiguos papiros de los evangelios, copiados quizá poco después de que escribiese Justino, estuviesen destinados a una 'clientela superior'. Apoyan de forma genérica mi insistencia (véase cap. 4) en que Justino estuvo a un paso de considerar los dichos de Jesús y los evangelios como Escritura.

Al principio de este capítulo decía yo que tanto Roberts como Harry Gamble formularon la existencia de un claro contraste entre la 'elegancia hierática' de los escritos greco-judíos, 'con su escritura uniforme, formal, con tendencias no sólo hacia la "caligrafía para libro", sino también hacia un estilo decorado en la parte inferior de las letras' y la 'apariencia prosaica' de los primeros códices cristianos.[53] Los datos recientemente publicados sugieren que Roberts y Gamble se equivocaron al distinguir actitudes cristianas y judías hacia textos autoritativos basándose en los tipos de escritura usados. La diferencia más sorprendente es la clara preferencia de los antiguos escribas cristianos por el formato códice y su uso de los *nomina sacra*, distintivo modo cristiano de abreviar los 'nombres divinos'.[54]

Apoyan claramente esta conclusión dos de los papiros Oxyrhynchus publicados en 1998. P. Oxy. 4442 es un fragmento de un *códice* de los LXX, de comienzos del siglo III, con partes de Ex 20; presenta una mayúscula bíblica de buen tamaño, básicamente bilinear, y está más cerca de la 'caligrafía para libro' que de la 'caligrafía para documentos'. Se presta muy bien a la comparación con P64 + P67

53. Roberts, *Manuscript*, pp. 19-20; Gamble, *Books and Readers*, p. 79.

54. Sobre estos últimos, véase especialmente el completo estudio de C.M. Tuckett, con amplias referencias bibliográficas, '"Nomina Sacra": Yes and No?', en J.-M. Auwers y H.J. de Jonge (eds.), The Biblical Canons (Lovaina: Peeters, 2003), pp. 431-458; y L.W. Hurtado, 'The Origin of the *Nomina Sacra*: A Proposal', *JBL* 117 (1998) 655-673.

(Mateo) y P4 (Lucas), el número (4) de mi lista de los antiguos papiros de Mateo. Hay dos ejemplos del *nomen sacrum* θC en las líneas 11 y 16. El uso del formato códice y de la habitual abreviatura cristiana de θεός, 'Dios', confirman que se trata de una copia cristiana de Éxodo. Al menos que los escribas cristianos reutilizasen un rollo para escribir en el reverso (y sólo contamos con cuatro ejemplos), siempre usaron el formato códice para copiar textos bíblicos.

Por el contrario, P. Oxy. 4443 pertenece a un *rollo* de los LXX, de finales del siglo I o comienzos del II, con partes de Est 8 y 9, y de la quinta de las llamadas 'Adiciones a Ester'. Tiene frecuentes trazos de unión entre las letras y formas cursivas. Su editor, K. Luchner, observa que esto se debe quizá más a estilos oficiales para documentos que a la caligrafía para libros. En la línea 12 no hay ninguna abreviatura de θεοῦ, confirmación, junto con el formato en rollo, de que es judío y no cristiano.

No hay razones para dudar que los evangelios fueron usados con frecuencia también como 'manuales rutinarios, utilitarios', incluso como 'manuales escolares' o 'manuales para la enseñanza de las tradiciones de este grupo pragmáticamente orientado'.[55] Pero los papiros recientemente publicados sugieren que, hacia la segunda mitad del siglo II, mucho antes de lo que habitualmente se ha pensado, fueron ampliamente reconocidas sus cualidades literarias y su estatus autoritativo para la vida y la fe de la Iglesia. Por entonces, si no antes, algunas copias de los evangelios fueron preparadas con primor, probablemente para ser usadas en el culto. La repetida afirmación de que los evangelios fueron considerados al principio como manuales de uso práctico debe ser modificada.

La obsesión del Cristianismo primitivo por el códice no pone en tela de juicio estas conclusiones. Como vimos en el capítulo 8, el códice evolucionó de forma natural a partir del extendido uso del papiro, del pergamino y de los libros de notas en madera. Pero no deberíamos suponer que los contenidos del códice fueran necesa-

55. Alexander, 'Ancient Books Production' (véase arriba n. 18), p. 105.

riamente considerados de 'segunda clase'. Marcial confirma que, hacia finales del siglo I, los viajeros usaban códice con textos de Homero, Virgilio, Cicerón y otros; nuestro más antiguo códice no-cristiano en papiro es una obra histórica, y tenemos bastantes códices del siglo II con textos literarios.

Los cristianos tuvieron buenas razones para preferir el códice. Continúa sorprendiendo la casi universal adopción de este formato por parte de los escribas cristianos, así como su uso de los *nomina sacra*. El hecho de que ambas 'modas' fueran tan rápida y universalmente adoptadas sugiere que las comunidades cristianas tenían más contacto entre sí de lo que habitualmente se ha creído.

Al comienzo de este capítulo daba la bienvenida a la intuición de Roberts de que los antiguos papiros cristianos arrojan cierta luz sobre los ámbitos social y religioso del Cristianismo primitivo en Egipto. Sin embargo, mis conclusiones difieren. Los papiros publicados más recientemente sugieren una mayor diversidad de la concedida por Roberts. En particular, algunos de los papiros más antiguos de los evangelios no son ni mucho menos fragmentos de 'manuales utilitarios'. P52, que sigue siendo considerado el fragmento de papiro más antiguo, y por tanto la evidencia material más antigua del Cristianismo, pudo haber sido copiado sólo tres o cuatro décadas después de la redacción del Evangelio de Juan. La escritura de este famoso fragmento está más cerca de la 'caligrafía de libro' que de la 'caligrafía de documento' reformada. Y esto puede decirse también de P64 + P67 + P4 (de un códice de los cuatro evangelios), P77, P90 y P104 (Mateo), y P66 y P90 (Juan). Éstos son los papiros que mejor pueden aspirar a ser fechados en las últimas décadas del siglo II, en la misma época en que Ireneo ponía de relieve la autoridad de los evangelios para la vida de la Iglesia y su estatus como Escritura. No hay, pues, que extrañarse que estos papiros fuesen copiados con esmero, con una elegante caligrafía.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRINCIPALES

(Ediciones y traducciones de los principales escritos no-canónicos mencionados. Para Filón, Josefo, Cicerón y Marcial, he utilizado las ediciones de la Loeb Classical Library.)

MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

The Dead Sea Scrolls: English and Hebrew, ed. y trad. Florentino García Martínez y Eibert J.C. Tigchelaar, vols. I y II (Leiden: Brill, 1977-78).

PAPIROS E INSCRIPCIONES

The Oxyrhynchus Papyri (Londres: Egypt Exploration Fund, 1898-[2003]).

Brunt, P.A. y J.M. Moore (eds.), *Res Gestae Divi Augusti* (Oxford: University Press, 1967).

Hagedorn, U. y L.C. y H.C. D. and Youtie (eds.), *P. Petaus: Das Archiv des Petaus*, Pap. Colon., vol. IV (Colonia y Opladen, 1969).

Kenyon, F.G., *The Chester Beatty Biblical Papyri: Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible*, vols. I y II (Londres: Emery Walker, 1933).

Laffi, U., 'Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a.C. del nuovo calendario della Provincia d'Asia', *Studi Classici e Orientali* 16 (1968) 5-98.

Sherk, R.K., *Roman Documents from the Greek East: Senatus Consulta and Epistula to the Age of Augustus* (Baltimore: Johns Hopkins, 1969).

PADRES APOSTÓLICOS

Holmes, M.W. (ed.), *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations* (Grand Rapids: Baker, 1992²).

JUSTINO MÁRTIR

Marcovich, M., *Iustini Martyris Apologiae Pro Christianis*, Patristische Texte und Studien 38 (Berlín: De Gruyter, 1994).
Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone, Patristische Texte und Studien 47 (Berlín: De Gruyter, 1997).

IRENEO

Rousseau, A. y L. Doutrelau (eds.), *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*, III, Sources Chrétiennes 211 (París: Cerf, 1974).

FRAGMENTO MURATORI

Lietzmann, H., *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologue zu den Evangelien*, Kleine Texte, I (Bonn, 1902).
Tregelles, S.P., *Canon Muratonianus* (Oxford: Clarendon, 1867).

HECHOS DE TOMÁS

Bonnet, M. (ed.), *Acta Apostolorum Apocrypha* II/2 (Hildesheim, 1903, reim. 1959) para el texto griego.

ORÍGENES

Chadwick, H., *Origen: Contra Celsum* (Cambridge: University Press, 1953).

LITERATURA SECUNDARIA

Abramowski, L., 'Die "Erinnerungen der Apostel" bei Justin', en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien* (Tubinga: Mohr, 1983), pp. 341-354.
Aland, K., *Repertorium der griechischen christlichen Papyri*, vol. I: *Biblische Papyri* (Berlín y Nueva York: De Gruyter, 1976).

Aland, K. (ed.), *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testament* (Berlín: De Gruyter, 1994[2]).

Albl, M.C., *'And Scripture Cannot Br Broken': The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Leiden: Brill, 1999).

Alexander, L.A., 'Ancient Book Production and the Circulation of the Gospels', en R.J. Bauckham (ed.), *The Gospels of All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), pp. 71-111.

— 'The Living Voice: Scepticism towards the Written Word in Early Christian and in Graeco-Roman Texts', en D.J.A. Clines, S.E. Fowl y S.E. Porter (eds.), *The Bible in Three Dimensions* (Sheffield: JSOT, 1990).

Alexander, P.S., 'Incantations and Books of Magic', en E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* III.I, eds. G. Vermes, F. Millar y M. Goodman (Edimburgo: T.&T. Clark, 1986), §32.VII, pp. 342-379.

Alföldy, G., 'Subject and Ruler, Subjects and Methods: An Attempt at a Conclusion', en A. Small (ed.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*. Conferencias dadas en la Universidad de Alberta del 13 al 15 de abril de 1994, para celebrar el 65 aniversario de Duncan Fishwick (*Journal of Roman Archaeology* Supp. Series 17 (1996).

Aune, D.E., 'Magic in Early Christianity', *ANRW* II.23.2, ed. W. Haase (Berlín: De Gruyter, 1980).

— *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 153-189.

Baarda, T., *Essays on the Diatessaron* (Kampen: Kok Pharos, 1994).

Babcock, W. (ed.), *Paul and the Legacies of Paul* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1990).

Backhouse, J., *The Lindisfarne Gospels* (Londres: Phaidon, 1981).

Bammel, E., 'Der Jude des Celsus', en su *Judaica: Kleine Schriften I* (Tubinga: Mohr, 1986), pp. 265-283.

Barclay, J.M.G., *Jews in the Mediterranean Diaspora* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1996)

— 'Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case', *JSNT* 31 (1987) 73-93.

— *Obeying the Truth* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1988).

Barton, J., *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon* (Londres: SPCK, 1997).

Bauckham, R.J. (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

Bellinzoni, A.J., 'The Gospel of Matthew in the Second Century', *SC* 9 (1992) 197-258.

— *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr* (Leiden: Brill, 1967).

Benko, S., 'Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries', *ANRW* II.23.2, ed. W. Haase (Berlín: De Gruyter, 1980), pp. 1055-1118.

Benoit, P., *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (París: Presses Universitaires de France, 1960).

Betz, H.D., *Galatians*, Hermeneia Commentary (Filadelfia: Fortress, 1979).

Bingham, D.J., *Irenaeus's Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses* (Lovaina: Peeters, 1998).

Birley, R., *Roman Records from Vindolanda on Hadrian's Wall* (Carvoran: Greenhead, 1999[3]).

Blanchard, A. (ed.), *Les débuts du codex*, Bibliologia 9 (Brepols: Turnhout, 1989).

Blanchard, Y.-M., *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*, Cogitatio Fidei 174 (París: Cerf, 1993).

Blanck, H., *Das Buch in der Antike* (Múnich: C.H. Beck, 1992).

Borg, M. et al. (eds.), *The Lost Gospel Q: The Original Sayings of Jesus* (Berkeley, Calif.: Ulysses, 1996).

Bovon, F., 'La Structure canonique de l'Evangile et de l'Apôtre', *Cristianesimo nella Storia* 15 (1994) 559-576.

Bowman, A.K., *Life and Letters on the Roman Frontier: Vindolanda and its People* (Londres: British Museum, 1994).

Bowman, A.K. y J.D. Thomas, *Vindolanda: The Latin Writings-Tablets*, Britannia Monograph Series 4 (Londres: Society for Promotion of Roman Studies, 1983.

— *The Vindolanda Writing-Tablets: Tabulae Vindolandenses* II (Londres: British Museum, 1994).

Brent, A., *The Imperial Cult and the Development of Church Order* (Leiden: Brill, 1999).

Breytenbach, C., *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostel-geschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes* (Leiden: Brill, 1996).

Brooke, G., *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context* (Sheffield: JSOT 1985).

Brown, R.E., *The Epistles of John*, Anchor Bible (Garden City: Doubleday, 1982).

Burridge, R.A., *Four Gospels, One Jesus?* (Londres: SPCK, 1994).

— *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Cambridge: University Press, 1992; 2ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

Campenhausen, H. von, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Tubinga: Mohr, 1968); tr. in. *The Formation of the Christian Bible* (Filadelfia: Fortress; Londres: Black, 1972).

Carleton Paget, J., 'Some Observations on Josephus and Christianity', *JTS* 52 (2001) 539-624.

Carroll, K.L., 'The Creation of the Fourfold Gospel', *BJRL* 37 (1954/5) 68-77.

Cavallo, G. y H. Maehler, *Greek Bookhands of the Early Byzantine Period, AD 300-88*, Bulletin Supplement 47 (Londres: University of London Institute of Classical Studies, 1978).

Chilton, B.D., 'Jésus, le *mamzer* (Mt 1.18)', *NTS* 46 (2000) 222-227.

Collins, J.J., 'Jesus, Messianism and the Dead Sea Scrolls', en J.H. Charlesworth, H. Lichtenberger y G.S. Oegema (eds.), *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls* (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1998), pp. 100-119.

— *The Skepter and the Star* (Nueva York: Doubleday, 1995).

Cosgrove, C.H., 'Justin Martyr and the Emerging Christian Canon: Observations on the Purpose and Destination of the Dialogue with Trypho', *Vig. Chr.* 36 (1982) 209-232.

Coulmas, F. (ed.), *The Handbook of Sociolinguistics* (Oxford: Blackwell, 1997).

Crossan, J.D., *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1991).

Croy, N.C., *The Mutilation of Mark's Gospel* (Nashville: Abingdon, 2003).

Cullmann, O., 'Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum', *Theologische Zeitschrift* 1 (1945) 23-42: tr. in. en O. Cullmann, *The Early Church*, ed. A.J.B. Higgins (Londres: SCM, 1956)

Danker, F.W., *Benefactor* (San Luis, Miss.: Clayton, 1982).

Davies, W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge: University Press, 1963).

Deissmann, A., *Light from the Ancient East* (Londres: Hodder and Stoughton, re. in. 1910).

Denney, J., *Jesus and the Gospels: Christianity Justified in the Mind of Christ* (Londres: Hodder & Stoughton, 1908).
Dibelius, M., *From Tradition to Gospels* (Londres: Ivor Nicholson and Watson; tr. in. 1934).
Dodd, C.H., *More New Testament Studies* (Manchester: University Press, 1968).
Dohmen, C. y M. Oeming, *Biblischer Canon, warum und wozu?: eine Kanontheologie* (Friburgo: Herder, 1992).
Donfried, K.P., *Paul, Thessalonica and Early Christianity* (Londres: T.&T. Clark, 2002).
Ehrhardt, A.T., *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester: University Press, 1964).
Ehrman, B.D. y M.W. Holmes, *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).
Elliott, J.K., *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
— *A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts* (Cambridge: University Press, 1989; 2000[2]).
— 'Five New Papyri of the New Testament', *NovT* 41 (1999) 209-213.
— 'Manuscripts, the Codex and the Canon', *JSNT* 63 (1996) 105-123.
— 'Seven Recently Published New Testament Fragments from Oxyrhynchus', *NovT* 42 (2000) 209-213.
Elliott, W.J. y D.C. Parker (eds.), *The New Testament in Greek*, vol. IV, *The Gospel According to St John: The Papyri* (Leiden: Brill, 1995).
Epp, E.J., 'The Codex and Literacy in Early Christianity and at Oxyrhynchus: Issues Raised by Harry Y. Gamble's *Books and Readers in the Early Church*', *Critical Review of Books in Religion* 10 (1997) 15-37.
— 'New Testament Papyrus Manuscripts and Letter Carrying in Graeco-Roman Times', en B.A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity, FS H. Koester* (Mineápolis: Fortress, 1991), 35-56.
— The Papyrus Manuscripts of the New Testament', en B.D. Ehrman y M.W. Holmes (eds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research, FS B.M. Metzger* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 3-21.
Evans, C.A., 'Jesus and the Dead Sea Scrolls', en P.W. Flint y J.C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years* (Leiden: Brill, 1999).
Falcetta, A., 'A Testimony Collection in Manchester Papyrus Rylands Greek 460', *BJRL* 83 (2002) 3-19.
Farmer, W.R. y D.M. Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon* (Nueva York, 1983).

Ferguson, E., 'Canon Muratori: Date and Provenance', *Studia Patristica* 18 (1982) 677-683.

Fitzmyer, J.A., *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Londres: Chapman, 1971).

Ford, D.F. y G.N. Stanton, *Scripture and Theology: Reading Texts, Seeking Wisdom* (Londres, SCM, 2003).

Frankemölle, H., *Evangelium. Begriff und Gattung* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1994[2]).

—*Jahwebund und Kirche Christi* (Münster: Aschendorff, 1974).

French, D., 'Acts and the Roman Roads of Asia Minor', en D.W.J. Gill y C. Gempf (eds.), *The Book of Acts in its Graeco-Roman Setting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 49-58.

Frickenschmidt, D., *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählungskunst* (Tubinga y Basilea: A. Francke, 1997).

Friedrich, G., art. euvagge,lion en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, vol. II (Grand Rapids: Eerdmans; tr. in. 1964), pp. 707-737.

Friesen, S.J., *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family* (Leiden: Brill, 1993).

Funk, R.W. (ed.), *The Gospel of Jesus according to the Jesus Seminar* (Sonoma, Calif.: Polebridge, 1999).

Gamble, H.Y., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven y Londres: Yale University Press, 1995).

Gerhardsson, B., *Memory and Manuscripts: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998[2]).

Goodspeed, E.J., *The Formation of the New Testament* (Chicago: University Press, 1937).

Gradel, I., *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford: Clarendon, 2002).

Grant, R.M., *The Earliest Lives of Jesus* (Londres: SPCK, 1961).

Guelich, R., *Mark*, Word Biblical Commentary (Dallas: Word, 1989).

Gundry, R., 'No *UN* in Line 2 of 7Q5: A Final Disidentification of 7Q5 with Mark 6:52-3', *JBL* (1999) 698-702.

Haacker, K., 'Das Bekenntnis des Paulus zur Hoffnung Israels nach der Apostelgeschichte des Lukas', *NTS* 31 (1985) 437-451.

Haelst, J. van, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Papyrologie I (París: Publications de la Sorbonne, 1976).

——, 'Les origines du codex', en A. Blanchard (ed.), *Les débuts du codex*, Bibliologia 9 (Brepols: Turnhout, 1989), pp. 12-35.

Hahneman, G.M., *The Muratorian Fragments and the Development of the Canon* (Oxford: Clarendon, 1992).

Halverson, J., 'Oral and Written Gospel: A Critique of Werner Kelber', NTS 40 (1994) 180-195.

Haran, M., 'Codex, *Pinax* and Writing Slat', *Scripta Classica Israelica* 15 (1996) 212-222.

Harnack, A., *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Tryphon* (Leipzig, 1930).

— *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1921).

— *The Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of the New Creation* (Londres y Nueva York, 1925).

Harris, W.F., 'Why did the Codex Supplant the Book-Roll?', en J. Monfasani y R.G. Musto (eds.), *Renaissance Society and Culture, FS E.F. Price Jr.* (Nueva York: Italica Press, 1991), pp. 71-85.

Harrison, J.R., 'Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki', *JSNT* 25 (2002) 71-96.

— 'Paul, Eschatology and the Augustan Age of Grace', *TB* 50 (1999) 79-91.

— 'Paul's Language of Grace (Ca,rij) in its Graeco-Roman Context', de reciente publicación en la serie WUNT (Tubinga: Mohr).

Hays, R.B., 'Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ', *CBQ* 49 (1987) 268-290.

Head, P.M., 'Some Recently Published NT Papyri from Oxyrhynchus: An Overview and Preliminary Assessment', *TB* 51 (2000) 1-16.

Heckel, T.K., *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (Tubinga: Mohr, 1999).

Hengel, M., *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Londres: SCM, 2000).

— 'The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark', en *Studies in the Gospel of Mark* (Londres: SCM, 1985).

Hengel, M. y A.M. Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* (Londres: SCM, 1997).

Henne, P., 'La datation du *Canon de Muratori*', *RB* 100 (1993) 54-75.

Hill, C.E., 'Justin and the New Testament Writings', en E.A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 30 (Lovaina: Peeters, 1997).

Horbury, W., 'The Wisdom of Solomon in the Muratorian Fragment', *JTS* 45 (1994) 149-159.

Horsley, G.H.R., 'The "Good News" of a Wedding', *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. III (Sydney: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1983), pp. 10-15.

Horsley, R.A., *Paul and Politics: Ekklesia, Imperium, Interpretation* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2000).

Hultgren, S., *Narrative Elements in the Double Tradition* (Berlín: De Gruyter, 2002).

Hurtado, L.W., 'The Origin of the *Nomina Sacra*: A Proposal', *JBL* 117 (1998) 655-673.

Hyldahl, N., 'Hesesipps Hypomnemata', *ST* 14 (1960) 70-113.

Kaestli, J.-D., 'La place du *Fragment de Muratori* dans l'histoire du canon. A propos de la thèse de Sundberg et Hahneman', *Cristianesimo nella Storia* 15 (1994) 609-634.

Kingsbury, J.D., *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Londres: SPCK, 1975).

Knoch, O., 'Kenntnis und Verwendung des Matthäus-Evangeliums bei den Apostolischen Vätern', en L. Schenke (ed.), *Studien zum Matthäusevangeliums, FS W. Pesch* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1988).

Knox, J., *Marcion and the New Testament* (Chicago: University Press, 1942).

Koch, D.-A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums* (Tubinga: Mohr, 1986).

Koester, H., *Ancient Christian Gospels: Their History ans Development* (Londres: SCM, 1990).

— 'From the Kerygma-Gospel to Written Gospels', *NTS* 35 (1989) 361-381.

— *History and Literature of Early Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1982)

— 'The Text of the Sinoptic Gospels in the Second Century', en W.L. Petersen (ed.), *Gospel Traditions in the Second Century* (Notre Dame y Londres: University of Notre Dame Press, 1989), pp. 28-33.

Köhler, W., *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit von Irenäus*, WUNT 24 (Tubinga: Mohr, 1987).

Lane Fox, R., 'Literacy and Power in Early Christianity', en A.K. Bowman y G. Woolf (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World* (Cambridge: University Press, 1994), pp. 126-148.

Lapide, Pinchas, *The Resurrection of Jesus* (Londres, SPCK, 1984).

Layton, B. (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7* (Leiden: Brill, 1989).

Levick, B., *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (Oxford: University Press, 1967).

Lieberman, S., *Hellenism in Jewish Palestine* (Nueva York: Jewish Theological Seminary, 1962[2]).

Lim, T.H., *Holy Scripture in the Qumran Communities and the Pauline Letters* (Oxford: Clarendon, 1997).

Llewelyn, S.R., *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. VII (Sydney: The Ancient History Documentary Reseach Centre, Macquarie University, 1994).

Longenecker, B.W. (ed.), *Narrative Dynamics in Paul* (Louisville: Westminster John Knox, 2002).

Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/I (Düsseldorf y Zúrich: Benziger, 2002[5]).

— *Matthew* (Edimburgo: T.&T. Clark; tr. in. de la 1ª ed. 1989).

McCormick, M., 'The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style', *Scriptorium* 39 (1985) 150-158.

— 'Typology, Codicology and Papyrology', *Scriptorium* 35 (1981) 331-334.

McDonald, J.I.H., 'Questioning and Discernment in Gospel Discourse: Communivative Strategy in Matthew 11.2-9', en B. Chilton y C.A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden: Brill, 1999).

McKnight, S., 'Calling Jesus *Mamzer*', *Journal for the Study of the Historical Jesus* 1 (2003) 73-103.

Maier, J., *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (Darmstadt: Wissenschaft-liche Buchgesellschaft, 1978).

Malina, B.J. y J.H. Neyrey, *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew* (Sonoma, Calif.: Polebridge, 1988).

Marcus, J., 'Mark – Interpreter of Paul', *NTS* 46 (2000) 473-487.

— *Mark 1-8*, Anchor Bible 27 (Nueva York: Doubleday, 2000).

Marshall, I.H., *The Pastoral Epistles*, ICC (Edimburgo: T.&T. Clark, 1999).

Martin, V., *Papyrus Bodmer II, Evangile de Jean*, chs. 1-14 (Colonia y Ginebra: Bibliotheca Bodmeriana, 1956), pp. 14-17.

Marxsen, W., *Mark the Evangelist* (tr. in. Nashville: Abingdon, 1969).

Meeks, W., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale, 1983).

Meggitt, J., 'Taking the Emperor's Clothes Seriously: The New Testament and the Roman Emperor', en Christine E. Joynes (ed.), *The Quest for Wisdom: Essays in Honour of Philip Budd* (Cambridge: Orchard Academic, 2002).

Meier, J.P., 'Jesus in Josephus: A Modest Proposal', *CBQ* 52 (1990) 76-103.

Merkel, H., *Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der alten Kirche* (Berna: Peter Lang, 1978).

— *Die Widersprüche zwischen der Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der alten Kirche bis zu Augustin* (Tubinga: Mohr, 1971).

Metzger, B.M., *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987).

Millar, F., 'The Impact of Monarchy', en F. Millar y E. Segal (eds.), *Caesar Augustus: Seven Aspects* (Oxford: Clarendon, 1984).

Millard, A.R., *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Sheffield: Academic Press, 2000).

Mitchell, M.M., 'Rhetorical Shorthand in Pauline Argumentation: The Functions of "the Gospel" in the Corinthian Correspondence', en L.A. Jervis y P. Richardson (eds.), *Gospel in Paul, FS R.N. Longenecker* (Sheffield: JSOT Press, 1994), pp. 63-88.

Mitchell, S., *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor*, vols. I y II (Oxford: University Press, 1993).

Mitchell, S. y M. Waelkens (eds.), *Pisidian Antioch: The Site and its Monuments* (Londres: Duckworth, 1998).

Morgan, R.C., 'The Hermeneutical Significance of Four Gospels', *Interpretation* 33 (1979) 376-388.

Muddiman, J., *The Epistle to the Ephesians* (Londres y Nueva York: Continuum, 2001).

Oakes, P., *Philippians: From People to Letter* (Cambridge: University Press, 2001).

Osborn, E., *Justin Martyr* (Tubinga: Mohr, 1973).

Parsons, M.C. y R.I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (Mineápolis: Augsburg Fortress, 1993).

Petersen, W.L., *Gospel Traditions in the Second Century* (Notre Dame y Londres: University of Notre Dame Press, 1989).

— *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship* (Leiden: Brill, 1994).

Pickering, S.R., *Recently Published New Testament Papyri: P89-P95, Papyrology and Historical Perspectives 2* (Sydney: Macquarie University, 1991).

Pilhofer, P., 'Luke's Knowledge of Antioch', en T. Drew Bear, M. Tashalan y C.M. Thomas (eds.), *Actes du Ier Congrès International sur Antioche de Pisidie* (Lyón y París: Université Lumière-Lyon 2, 2000).

Price, S.R.F., *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: University Press, 1984).

Pryor, J.W., 'Justin Martyr and the Fourth Gospel', *The Second Century* 9 (1992) 153-169.

Reeve, Anne, *Erasmus's Annotations on the New Testament. Galatians to the Apocalypse: Facsimile of the Final Latin Text with All Earlier Variants* (Leiden: Brill, 1993).

Rendel Harris, J., *Testimonies*, 2 vols. (Cambridge: University Press, 1916-1920).

Richards, E.R., *The Secretary in the Letters of Paul* (Tubinga: Mohr, 1991).

Riesner, R., *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

Robbins, G.A., 'Muratorian Fragment', en D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (Nueva York: Doubleday, 1992).

Roberts, C.H., 'Books in the Graeco-Roman World', en *The Cambridge History of the Bible*, ed. P.R. Ackroyd y C.F. Evans (Cambridge: University Press, 1970), pp. 12-13.

— 'The Codex', *Proceedings of the British Academy* 40 (1954) 169-204

— *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (Londres: Oxford University Press, 1979).

— *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library* (Manchester: University Press, 1935).

Roberts, C.H. y T.C. Skeat, *The Birth of the Codex* (Londres: Oxford University Press, 1983).

Sanders, J.N., *The Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge: University Press, 1943).

Sato, M., *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, WUNT 29 (Tubinga: Mohr, 1988).

Schenk, W., *Die Sprache des Matthäus* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987).

Schnackenburg, R., *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology* (Louisville: Westminster John Knox, tr. in. 1995).

Schneemelcher, W. (ed.), *New Testament Apocrypha*, vol II (Cambridge: Clarke, 1992).

Schniewind, J., *Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium*, vols. I-II (Gütersloh, 1927-1931).

Schoedel, W.R., *Ignatius of Antioch*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress, 1985).

Shum, S.-L., *Paul's Use of Isaiah in Romans* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2002).

Sirat, C., 'Le livre hébreu dans les premiers siècles de nôtre ère: le témoignage des textes', en A. Blanchard (ed.), *Les débuts du codex* (Brepols: Turnhout, 1989).
Skarsaune, O., *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Leiden: Brill, 1987).
Skeat, T.C., 'The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus, and Constantine', *JTS* 50 (2000) 583-625.
— 'A Codicological Analysis of the Chester Beatty Papyrus Codex of Gospels and Acts (P45)', *Hermathena* 155 (1993) 27-43.
— 'Irenaeus and the Fourth-Gospel Canon', *NovT* 34 (1992) 193-199.
— 'The Oldest Manuscript of the Four Gospels?', *NTS* 43 (1997) 1-34.
— 'The Origin of the Christian Codex', *ZPE* 102 (1994) 263-268.
Small, A. (ed.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity* (*Journal of Roman Archaeology* Supp. Series 17 [1996]).
Smith, M., *Jesus the Magician* (Londres: Victor Gollancz, 1978).
Spallek, A.J., 'The Origin and Meaning of Euvagge,lion in the Pauline Corpus', *CTQ* 57 (1993) 177-190.
Stanley, C.D., *Paul and the Language of Scripture* (Cambridge: University Press, 1992).
Stanton, G.N., 'Form Criticism Revisited', en M. Hooker y C.J.A. Hickling (eds.), *What about the New Testament? FS C.F. Evans* (Londres: SCM, 1975), pp. 13-27.
— *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Edimburgo: T.&T. Clark, 1992).
— *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels* (Londres: HarperCollins, 1995).
— *The Gospels and Jesus* (Oxford: University Press, 2002[2]).
— *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (Cambridge: University Press, 1974).
— 'Matthew: Bi,bloj, euvagge,lion, or Bi,oj?', en F. van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels 1992, FS Franz Neirynck*, vol. II (Lovaina: University Press, 1992), pp. 1187-1202.
— 'On the Christology of Q', en B. Lindars y S.S. Smalley (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament* (Cambridge: University Press, 1973), pp. 27-42.
— 'Revisiting Matthew's Communities', en *SBL Seminar Papers 1994*, ed. E.H. Lovering Jr. (Atlanta: Scholars Press, 1994), pp. 9-23.

— 'Stephen in Lucan Perspective', en E.A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica III* (Sheffield: JSOT Press, 1980), pp. 345-360.
— 'The Two Parousias of Christ: Justin Martyr and Matthew', en M.C. de Boer (ed.), *From Jesus to John, FS M. de Jonge* (Sheffield: JSOT Press, 1993), pp. 183-196.
Strange, W.A., *The Problem of the Text of Acts* (Cambridge: University Press, 1992).
Strecker, G., 'Das Evangelium Jesu Christi', en G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie, FS H. Conzelmann* (Tubinga: Mohr, 1975), pp. 503-548.
Stuhlmacher, P., *Das paulinische Evangelium* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968).
Stuhlmacher, P. (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien* (Tubinga: Mohr, 1983).
— *The Gospel and the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
Sundberg, A.C., 'Canon Muratori: A Fourth Century List', *HTR* 66 (1973) 1-41.
— 'Towards a Revised History of the New Testament Canon', *Studia Evangelica* 4/1 (1968) pp. 452-461.
Thiede, C. y M. d'Ancona, *The Jesus Papyrus* (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1996).
Thompson, M.B., *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.3* (Sheffield: Academic Press, 1991).
Trebilco, P., *Jewish Communities in Asia Minor* (Cambridge: University Press, 1991).
Trobisch, D., *Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christilichen Bibel* (Friburgo: Universitätsverlag, 1996).
— *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins* (Mineápolis: Fortress, 1994).
Tuckett, C.M., '"Nomina Sacra": Yes and No?', en J.-M. Auwers y H.J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons* (Lovaina: Peeters, 2003), pp. 431-458.
— 'Scripture and Q', en C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (Lovaina: University Press, 1997), pp. 20-26.
Turner, E.G., *Greek Manuscripts of the Ancient World* (Oxford: University Press, 1971; 1987²).
— *Greek Papyri* (Oxford: Clarendon, 1980²).
— *The Typology of the Early Codex* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1977).

Unnik, W.C. van, 'De la règle Mh,te prosqei/nai mh,te avfelei/n', *Vig. Chr.* 3 (1949) 1-36.

Verheyden, J., 'The Canon Muratori: A Matter of Dispute', en J.-M. Auwers y H.J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons* (Lovaina: Peeters, 2003), pp. 487-586.

Vocke, H., 'Papyrus Magdalen 17 – Weitere Argumente gegen die Frühdatierung des angeblichen Jesus-Papyrus', *ZPE* 113 (1996) 153-157.

Wachtel, K., 'P64/67: Fragmente des Matthäusevangeliums aus dem I. Jahrhundert?', *ZPE* 107 (1995) 73-80.

Wengst, K., *Schriften des Urchristentums*, vol II (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984).

Whittaker, M., *Jews and Christians: Graeco-Roman Views* (Cambridge: University Press, 1984).

Wilken, R.L., *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven y Londres: Yale University Press, 1984).

Williams, A.L., *Justin Martyr: The Dialogue with Trypho* (Londres: SPCK, 1930).

Winger, M., 'Act One: Paul Arrives in Galatia', *NTS* 48 (2002), 548-567.

— 'The Law of Christ', *NTS* 46 (2000) 537-546.

Winter, B.W., 'The Imperial Cult and Early Christians in Roman Galatia (Acts XIII 13-50 and Galatians VI 11-18)', en T. Drew-Bear, M. Tashalan y C.M. Thomas (eds.), *Actes di Ier Congrès International sur Antioche de Pisidie* (Université Lumière-Lyon 2, 2002).

Witulski, T., *Die Adressaten des Galaterbriefes. Untesuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000).

Wright, N.T., 'Five Gospels but No Gospel', en B. Chilton y C.A. Evans (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden: Brill, 1999).

Yadin, Y., 'Expedition D', *Israel Exploration Journal* 11 (1961) 41-42.

Zahn, Th., *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (Leipzig: Deichert, 1904[2]).

Zanker, P., *The Power of Images in the Age of Augustus* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990).

ÍNDICE GENERAL